

# A study of Allameh Tabatabai's views on modern philosophies

Hamid Parcania

Abolfazl Kiashemchaki

The discussion of modern philosophies has been the focus of our scientific community. We have been learning Western science for more than four decades without paying attention to its epistemological foundations and history. Recently, by establishing disciplines such as philosophy of social sciences, philosophy of science or philosophy of physics, we are trying to study Western science and learn its epistemological foundations. This new approach can greatly contribute to the deep study of Western science, the establishment of new sciences.

## نشست بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص فلسفه های مضاف

۱۳۹۸-۱۲-۰۱

نشست علمی « بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص فلسفه های مضاف » ، پنج شنبه ۲۳ آبان ۱۳۹۸ با حضور صاحب نظران، محققین، طلاب و دانش پژوهان حوزوی و دانشگاهی در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد.

در این نشست علمی حجت الاسلام والمسلمین حمید پارسانیا و حجت الاسلام والمسلمین دکتر ابوالفضل کياشمشکی به عنوان کارشناسان بحث و جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر قاسم ابراهیمی پور به عنوان دبیر علمی در خصوص موضوع یاد شده به تبادل نظر و بیان دیدگاه های خود پرداختند که متن کامل نشست در پی می آید.

دبیر علمی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد وصلی الله علی اهل بیته الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء

در ابتدا ولادت نبی اکرم حضرت محمد مصطفی ۶ را خدمت همه شما عزیزان تبریک و تهنیت عرض می کنم. امیدوارم که پیرو سنت نبوی باشیم و همه گفتار و رفتار ما مورد قبول حضرت حق واقع شود.

در نشست امروز که فلسفه های مضاف را از منظر مرحوم علامه طباطبایی مورد بررسی قرار می دهیم، در خدمت دو استاد بزرگوار هستیم: جناب استاد پارسانیا که معرف حضور همگان هستند، و جناب استاد کياشمشکی عضو هیئت علمی دانشگاه امیرکبیر. هر دو استاد بزرگوار در این زمینه تدریس و تألیف دارند. شاید مهم ترین اثر جناب استاد پارسانیا در این عرصه کتاب «علم و فلسفه» باشد که در آن پنج معنا از فلسفه و علم، ترکیب آنها و معانی متفاوت فلسفه علم را مورد بررسی قرار داده اند. جناب استاد کياشمشکی در زمینه متافیزیک تطبیقی و معرفت شناسی و دلالت های این مباحث در این حوزه تدریس می کنند. مقالات متعددی نیز در خصوص نظر علامه نگاشته اند.

## اهمیت و ضرورت بحث

شاید حدود یک دهه است که بحث فلسفه های مضاف مورد توجه جدی جامعه علمی ما قرار گرفته است. بیش از چهار دهه بود که ما علم غربی را فرا می گرفتیم بدون اینکه به بنیان های معرفتی و تاریخ آن توجه داشته باشیم. اخیراً با تأسیس رشته هایی نظیر فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه علم یا فلسفه فیزیک در تلاش هستیم تا علم غربی را حلاجی کنیم و آن را با شناسنامه فرا بگیریم؛ به عبارت دیگر بنیان های معرفتی آن را فرا بگیریم. این رویکرد جدید می تواند به نقد عمیق علم غربی، تأسیس علوم جدید و اسلامی سازی و بومی سازی علم بسیار کمک کند.

بنابراین این موضوع موضوع بسیار مهمی است اما پرسش ها و دغدغه های فراوانی در مورد تعریف فلسفه مضاف، امکان، ضرورت و همچنین منطق تأسیس آن در میان دانشجویان وجود دارد. اینکه آیا فلسفه مضاف پیشینی است یا پسینی؟ آیا نقطه آغاز علم فلسفه مضاف است؟ یا ابتدا باید علمی شکل بگیرد سپس فلسفه مضاف مربوط به آن؟ اینها مباحث روز است که در مقالات و پایان نامه ها بسیار به چشم می خورد و در گفتارهای شفاهی مرتب می شنویم.

امیدوارم این جلسه با محورهایی که برای آن طراحی شده است بتواند به این پرسش ها پاسخ دهد. از تعریف فلسفه و فلسفه مضاف آغاز می کنیم. بیش از این مصدع نمی شوم. در خدمت اساتید بزرگوار هستیم.

استاد پارسانیا: اعوذ بالله من الشیطان اللعین الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم ویه نستعین الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا محمد و علی اهل بیته الطیبین الطاهرین سیما بقیه الله فی الارضین

## تفاوت معنایی کلمه فلسفه در ترکیب فلسفه های مضاف

موضوع نشست «بررسی دیدگاه علامه در خصوص فلسفه های مضاف» است. فکر می کنم قبل از ورود به بحث ابتدا باید به معنای فلسفه های مضاف توجه کنیم. امروز philosophy of and آنچه که در ادامه به عنوان مضاف الیه آن قرار می گیرد، مثل: science, physics, social science ادبیاتی را در سطح جامعه علمی جهانی و به تبع آن در ایران به وجود آورده است. وقتی می پرسیم «دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص فلسفه های مضاف چیست؟» باید به این مفهوم توجه داشته باشیم. باید مفهوم فلسفه و فلسفه های مضاف را مورد واکاوی قرار دهیم.

ما علامه طباطبایی را به عنوان یک فیلسوف معاصر جهان اسلام، یک فیلسوف صدرایی و نوصدرایی، یک عارف و کسی که در حوزه های عرفان و فلسفه اسلامی صاحب نظر و نوآور است می شناسیم. کلمه «فلسفه» هم در معرفتی شخصیت علامه و هم در آثار فلسفی ایشان به کار رفته است.

همان طور که کلمه «علم» تطوّراتی داشته، کلمه فلسفه نیز تطوّراتی داشته است. معنای «فلسفه» در ترکیب «فلسفه مضاف» بسیار متفاوت است از معنایی که این کلمه در کاربردهای گذشته اش در جهان اسلام داشته و با آن علامه را فیلسوف می نامیم. بدون توجه به این تفاوت ها نمی توانیم بگوییم نظر علامه طباطبایی در مورد فلسفه های مضاف چیست.

علامه طباطبایی به یک معنا قائل به فلسفه مضاف است و به فلسفه های مضاف مربوط به بخشی از حوزه های معرفتی وارد شده و در آنها نوآوری هایی هم دارد. اما ایشان فلسفه های مضاف را در چارچوب مفاهیم و اصطلاحات مورد نظر خودشان به کار می برند، و ورود ایشان به این حوزه و نوآوری هایی هم که در این زمینه داشته اند بر همین اساس بوده است. اما باید توجه داشت که این یک نزاع اصطلاحی نیست، بلکه این اصطلاحات بر اساس مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی مربوط به خودشان شکل گرفته اند. به نظرم در اینجا اختلاف بسیار عمیقی وجود دارد و با توجه به معنای امروزی philosophy of، علامه طباطبایی را نمی توان صاحب و معتقد به فلسفه مضاف دانست. ایشان در این چارچوب اصطلاحی نسبت به مسئله موضع سلبی دارد، از مقسم و مبانی ای این مفهوم و اصطلاحات کاملاً خارج است و فلسفه مضاف را در معنای دیگری می پذیرد.

در قسمت اول بحث، سعی می کنم معنای رایج و دارجی را که امروز مطرح است بیان کنم. آن طور که به یاد دارم در نشست دیگری که در زمینه فلسفه های مضاف در همین مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد با تفصیل بیشتری در این مورد صحبت کردیم.

در ترکیب philosophy of، کلمه فلسفه در معنای معاصر و مدرن آن به کار رفته و تشکیل این کلمه و این معنا در حاشیه تطوراتی است که معنای عقل و علم از کانت به بعد یافته است. کنت در این زمینه نقش مهمی دارد. به تعبیر دقیق، در ترکیب «فلسفه علم» [۱] هم فلسفه معنای کنتی دارد و هم علم. معنایی که اکوست کنت به فلسفه و علم بخشید یک معنای اصطلاحی جدید است که در گذشته تاریخ هیچ فیلسوف و دانشمندی فلسفه و علم را به این معنا به کار نمی برد. اما این دو معنای اصطلاحی جدید آنچنان مستقر، متصلب، شایع و عام است که تصور وجود و یا امکان معنای دیگری در گذشته تاریخ سخت و دشوار می شود. این یکی از دشواری های ورود به این بحث است.

## مقایسه دیدگاه کانت و کنت پیرامون معنا و منزلت فلسفه و علم

تعریف کنت از فلسفه و علم متأثر از کانت است. کانت عقل را به یک امر سوبجکتیو تبدیل کرد و به این ترتیب عقل دیگر چراغی نیست که نور ببخشد، همه چیز را روشن کند و انسان به وسیله آن اعیانی را بشناسد [۲]. البته کانت راسیونالیست و عقل گرا بود اما عقل را ابزار و وسیله ای در نزد عالم و متعلق به او می دانست. از نظر وی عقل یک امر سوژه بنیاد، خود بنیاد و بر محور فاعل شناسا است. عقل مجموعه ای از مفاهیم ذهنی است و در ذهن عالم مانند عینک عمل می کند. کسی که با عقل کار می کند صور عالم را نمی شناسد بلکه به عالم صورت می بخشد و نسبت به آن صورت گیری می کند. این یکی از مبانی کانت بود و کنت در این مبنا با او شریک است؛ او نیز عقل را امری ذهنی می داند.

یکی دیگر از مبانی کانت که کنت در آن هم شریک است این است که مواجهه ما با واقعیت - آنچه که او آن را نومن می نامد - در افق حس رخ می دهد و قبل از حس، ما با واقعیت هیچ مواجهه ای نداریم. بنابراین مفاهیم عقلی که غیرمحسوس هستند از واقع گرفته نشده اند بلکه به خود ما تعلق دارند. به عبارت دیگر، کانت شهود عقلی را قبول ندارد و به شهود حسی اعتقاد دارد. البته معتقد است این مفاهیم عقلی به عنوان عینک انسان عمل می کند و انسان همواره با آنها می بیند، وقتی در فیزیک با واقع مواجه می شویم عقل خود را بر عالم می اندازد. مفهوم زمان، مکان و همه مفاهیم دیگر توسط عقل بر این نومن در فیزیک رخ می دهد.

به همین دلیل است که کانت متافیزیک را دانشی که مواجهه با جهان باشد نمی داند. از دیدگاه او متافیزیک آگاهی درون ذهن است؛ به این معنا که ما با خود ذهن آشنا می شویم. بنابراین از دیدگاه کانت متافیزیک در معنای تاریخی آن حذف می شود و به جای آن آگاهی شناسی [۳] می نشیند. نه اینکه جایگزین آن باشد، بلکه در واقع از دیدگاه او متافیزیک از آغاز چیزی جز آگاهی شناسی نبوده است. فیلسوفان پیشین تصور می کردند که بیرون را می شناسند، در واقع در حال شناخت خودشان بودند. فیزیک است که جهان را می شناسد. البته از دیدگاه کانت، ما در فیزیک به عالم صورت می دهیم و شناخت عینی صورت نمی گیرد. به همین دلیل است که او به شکاکیت و نسبی گرای فهم قائل است.

کنت مبنای دوم کانت (مواجهه ما با جهان واقع از طریق حس صورت می گیرد) را هم می پذیرد. تفاوت دیدگاه این دو آنجا است که کانت معتقد است در مواجهه حسی ما به عالم صورت می بخشیم، اما کنت معتقد است که ما به نومن نزدیک می شویم، آن را تا حدودی می شناسیم و نسبت به آن شناخت پیدا می کنیم. این اعتقاد کنت باعث می شود که او میان این دو حوزه معرفت تفکیکی قائل شود. از دیدگاه کانت میان فیزیک و غیرفیزیک از این جهت که ما به وسیله آنها به شناختی از نومن دست نمی یابیم فرقی وجود ندارد؛ تفاوت در این است که در فیزیک مفاهیم مان را بر نومن و واقع حمل می کنیم. اما کنت رویکرد مثبت و خوش بینانه ای دارد، شناخت واقع و نزدیک شدن به آن را ممکن می داند و معتقد است که در فیزیک عالم را می شناسیم.

این محل اختلاف باعث می شود که کنت جعل اصطلاح کند. تا قبل از آن لفظ science تقریباً مرادف با philosophy به کار می رفت، philosophy نیز در sophia ریشه داشت و به معنای معرفت نسبت به حقیقت بود. کنت philosophy را به شناخت عقلی اطلاق کرد. در شناخت طبیعت که سعی می کنیم سوژه را کنار بگذاریم تا به مت واقع برسیم، شناخت عقلی به حاشیه می رود و از آن کمک نمی گیریم. معرفتی که در شناخت طبیعت به کار می رود science نامیده می شود. پیش از آن science و philosophy تقریباً مرادف هم به کار برده می شدند. امروز نیز، دکتری را در اصطلاح Ph.D می نامیم. یعنی philosophy و science در طول هم به کار برده می شود نه در تقابل با هم. کسی دکتری یک رشته را می گیرد در واقع فیلسوف و عالم آن رشته است و در قله آن علم قرار گرفته.

در دیدگاه کنت science فلسفه زدایی می کند؛ فلسفه ای که به معنای معرفت عقلی است. در گذشته هیچ فیلسوفی فلسفه را به معنای معرفت عقلی در مقابل معرفت حسی و تجربی به کار نمی برد. البته فیلسوفان برای عقل و معرفت عقلی نقش قائل بودند، حتی در معرفت تجربی هم چه بسا و چه بسیار که عقل را دخیل می دانستند. اما عقل را روشنگر و مؤثر در روشنگری می دانستند. اما کنت فلسفه را منحصر به معرفت عقلی می داند که حس، تجربه و آزمون در آن دخالت ندارد. science معرفت تجربی است که به شناخت جهان ناثل می شود. بعد از کنت، درباره منزلت فلسفه و science با همین معنای کنتی اختلاف نظرهایی به وجود می آید.

در دیدگاه کنت، فلسفه منزلت تاریخی و تمهیدی دارد. او تاریخ معرفت بشر را به سه بخش تقسیم می کند:

مقطع نخستین الهیاتی [۴] و ربانی است و انسان با نگاه دینی به دنبال شناخت عالم است. از دیدگاه او این شناخت خطا، بسیار تخلیکی و مربوط به دوران کودکی بشر است.

مقطع دوم معرفت فلسفی است. این نوع معرفت نیز از دیدگاه او خطا است و جهان را نمی شناسد، اما یک نظام و سازمان ذهنی دارد. در مقطع نخست انسان گرفتار تخیل و تشبیه بود و تصور می کرد عالم نیز مانند خودش زنده و جاندار است اما در این مقطع، رشد یافته و فراتر آمده.

مقطع سوم scientific است و انسان با روش تجربی به شناخت جهان می پردازد. هر سه مقطع کارکرد شناختی دارند اما مقطع سوم به بلوغ رسیده است و به شناخت عالم می رسد. معرفت عقلی از معرفت دینی برتر است اما تا زمانی که معرفت عقلی و فلسفی نرود نوبت به معرفت scientific نمی رسد. معرفت عقلی به عنوان یک تمهید مفید است و ذهن را ورزیده می کند تا به بلوغ خودش دست یابد.

در نزد کانت میان لفظ فلسفه و science فاصله نیفتاد و معرفت عقلی در معرفت تجربی حضور جدی داشت و از آن قابل تفکیک نبود. به همین دلیل مشکل معرفت عقلی دامن گیر معرفت تجربی و فیزیک هم می شد. اما کنت تلاش کرد این مشکل را پس بزند. او در science با یک نگاه خوش بینانه و پوزیتیویستی به دنبال شناخت جهان است، به همین دلیل فلسفه و عقل را هم پس می زند و آنها را به گذشته تاریخ می برد.

کنت درباره منزلت science نیز زیاده روی هایی دارد؛ از جمله اینکه معنای تجربی ای که بیش از آن چیزی که science در برداشت بر آن حمل می کرد. به این معنا که با science در مورد گزاره های متافیزیکی و ارزشی داوری سلبی می کرد. این نوعی ناپختگی نسبت به این مسئله بود.

## معنا و منزلت علم و فلسفه در نگاه دانشمندان قرن بیستم

برخی از دانشمندان قرن بیستم این عملکرد کنت و دیگر عالمان قرن نوزدهم نسبت به science را حماقت می نامیدند و آنان را عالمان احمق می دانستند. به این معنا که آنها به چارچوب معنایی که خودشان از علم طرح کردند توجه نداشته اند و گزاره هایی را که اساساً صلاحیت ورود به علم ندارند به بازی گرفته و نفی کرده اند. گزاره های ارزشی و متافیزیکی گزاره هایی هستند که نفیاً و اثباتاً نمی توان با نگاه scientific در مورد آنها بحث کرد. کنت به تعبیر پارتو [۵] نوعی حماقت داشت و به تعبیر برخی دیگر به نوعی جنون و دیوانگی گرفتار شده بود.

او بزرگ کاهن معبد علم شده بود، مکتب و مناسک می ساخت و در فرهنگ اروپایی این امید را به وجود آورده بود. اما آنچه که در جنگ جهانی اول رخ داد، تمام آنچه که او وعده می داد به یک باره فرو ریخت، چیزی خلاف همه پیش بینی های او رخ داد و وجهه اجتماعی، ادعاهای او را زمین گیر کرد.

در آلمان برخی از ننوکانتی ها از جمله ماکس ویر به این مسئله توجه کردند که گزاره های علمی حقّ ارزش داورى درباره گزاره های ارزشی و حتّی گزاره های متافیزیکی ندارند. متافیزیک قلمرو ارزش و اعتقاد است و science نمی تواند در مورد آن داورى کند. در ۱۰۰ سال پیش - در ۱۹۱۹ - ماکس ویر در سخنرانی ای به نام دانشمند و سیاست مدار - که ترجمه فارسی آن به صورت یک جلد کتاب مستقل در آمده است - به همین مسئله می پردازد و science را در معنای کنّتی به کار می برد اما آن را محدود می داند.

در حلقه وین درباره منزلت علم و فلسفه در معنای کنّتی اختلاف نظرهایی پدید آمد. آنها آمپرست هستند و با کانت اختلاف زیادی دارند. بر همین اساس برای فلسفه حتّی شأن تاریخی و تمهیدی نیز برای فلسفه قائل نیستند. آنها به فلسفه و کار فیلسوفان به یک معنای دیگری می نگردند و معتقدند آن مفاهیمی که فیلسوفان آنها را مفاهیم عقلی می نامند چیزی جز خطاهای زبانی به وجود آمده در معرفت حسّی نیست. فیلسوف به مفاهیم غیرحسّی نمی پردازد و در قلمرو ذهنی کار نمی کند. فیلسوفان در چارچوب خطاها گرفتار بودند و مهمل گویی می کردند. فیلسوفان اگر بخواهند کار ایجابی کنند باید پاک بان باشند و جلوی این مهملات را بگیرند. به این معنا، فلسفه نقش معاصر دارد؛ یعنی عالم همواره باید تنبّه و تنبیه بدهد و خطاها را دور بیندازد. اگر کنّت برای فلسفه یک کارکرد تاریخی قائل بود، حلقه وینی ها با یک تصرّف در معنای فلسفه برای آن کارکرد معاصر قائل هستند. اینجا تنها جایی است که معنای اصطلاحی کنّت برای فلسفه تا حدودی پس زده می شود. البته science در همان معنای کنّتی به کار برده می شود.

اما اندکی بعد بلافاصله این ادعا فروکش کرد. ویتگنشتاین دوم می گفت حلقه های معنای متکثّری وجود دارد و اینکه همه معانی به حسّ بازگردند قابل دفاع نیست. اینکه معانی ذهنی و فلسفی فقط شأن تاریخی داشته باشند نیز مورد انکار قرار گرفت. ویتگنشتاین به بازی های زبانی مختلف قائل بود که هر یک از آنها کارکرد خاصّ خود را دارند. دین و فلسفه نیز جزء بازی های زبانی هستند و در حال حاضر نیز ما به کارکردهای آنها نیاز داریم. البته اینجا با science هیچ ارتباطی ندارند و به موازات هم کار خودشان را انجام می دهند. به این ترتیب در نزد ویتگنشتاین دوم و نیز حلقه وینی ها فلسفه با science منزلت معاصرت پیدا می کند. در واقع ویتگنشتاین فلسفه را معنادار می داند.

بعدها پیتر وینچ[۶] کار ویتگنشتاین را بسط می دهد و معانی را امور برساخته کاملاً اجتماعی می داند که با توجه به کارکردهای شان در قواعد اجتماعی شکل می گیرند. هر چه پیشتر می آیم - به ویژه در پوپر - معنادار بودن فلسفه و معاصرت آن با science مورد قبول قرار می گیرد اما فلسفه و science به موازات هم نیستند بلکه نوعی تعامل میان آنها پذیرفته می شود.

پوپر می پذیرد که مفاهیم عقلی و فلسفی حضور دارند و با شرایطی به حوزه science هم کمک می کنند. یکی از آن شرایط این است که مفاهیم ذهنی به گونه ای سازمان یافته باشند که آزمون پذیر باشند. شرط دیگر این است که آزمون اثبات نمی کند اما می تواند ابطال کند. ذهن در همه مفاهیم علمی فعال است. فعّالیت ذهن گلی کردن مسائل محسوس نیست اما فعّالیت و تعامل آن به گونه ای است که آزمون پذیر است. به همین دلیل science می تواند هم از معرفت های دینی و هم از معرفت های فلسفی استفاده کند؛ منتها این معرفت ها باید به قواعد بازی science وارد شوند. از دین و داستان ها می توان به گزاره های علمی دست یافت به این شرط که از فضای دینی و شاعرانه شان سلاخی شوند و بعد با دباغی زواید آنها حذف شود. (وَأَرْسَلْنَا الرِّیَاحَ لَوَافِحَ[۷]) را می توان به عرصه علم وارد کرد اما (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)[۸] را نمی توان آورد. (وَأَرْسَلْنَا الرِّیَاحَ لَوَافِحَ) نیز باید دباغی و ضمیر «نا» از آن حذف شود.

در اینجا فلسفه منزلت جدّی تری پیدا کرد. اما از تامس کوهن به بعد این منزلت بیشتر شد. او نیز در science را به همان معنای کنّتی به کار می برد. science دانش آزمون پذیری است که به قصد تصرّف در عالم شکل می گیرد اما کاربرد مفاهیم فلسفی و غیرفلسفی که غیرعلمی است بیش از آن است که به صورت کنّترل شده و در حدّ آزمون پذیر باشد. ما گزاره ها و امور فلسفی ای را به کار می بریم که تا پایان هم نمی توانیم آنها را ابطال کنیم. مثلاً در ابطال پذیری از مبدأ عدم تناقض استفاده می کنیم و بدون آن اساساً ابطال امکان ندارد. خود این اعتقاد که راه مواجهه با واقعیت و شناخت آن حسّ است با حسّ قابل اثبات نیست. این طور گزاره ها مقوم مسئله و در نتیجه هویت بخش هستند.

در نظر تامس کوهن هویت بخشی به ساختار سازه علمی مربوط است، در عین اینکه علم همچنان باید هویت آزمون پذیری خود را داشته باشد. به همین دلیل منزلت فلسفه و science جا به جا می شود و فلسفه هویت بخش می شود. فلسفه در مقطعی پاسبان و رفته گر بود و در مقطعی دیگر کمک کار بود و کمک تاریخی می کرد، اما اکنون به ساختار علمی هویت می بخشد. به همین دلیل است که با جا به جا شدن برخی از اصول فلسفی در ساختار علم هم انقلاب می شود. کوهن از این طور عوامل تأثیرگذار که می توانست فلسفی باشد با عنوان پارادایم یاد می کند. به این ترتیب منزلت فلسفه در قیاس با علم در پس زمینه کنّتی فلسفه و علم و با وفاداری به تعاریفی که در حال جا به جایی است.

پیشتر که می آیم توجه و تنبّه دیگری صورت می گیرد و تأثیرگذاری فلسفه نه در هویت و ساختار بلکه در اصل هویت معنای علم است. اینکه یکی را علم می نامیم و دیگری را چیز دیگر همه برساخته و ذهنی هستند؛ هیچ یک از این تعاریف scientific نیستند. به این ترتیب فلسفه به نحوی به تمام معنا هویت بخش به science می شود و این امر باعث می شود تأملات عقلی در مورد science در شناخت و توصیف حقیقت علم بسیار تأثیرگذار باشد. این عقلانیت فلسفی یک عقلانیت روشنگر نیست بلکه خوبینباد است، بعد دستخوش تطوّراتی می شود، از سوژه فراتر می رود، به یک امر بین الازمانی[۹] تبدیل می شود و با مرگ سوژه مواجه می شود. این فلسفه با این هویت در مقطعی فرصت بروز و ظهور معنای کنّتی science را فراهم می کند.

وقتی به ریشه های شکل گیری این عقلانیت و آنچه که به نام science می پردازیم که گاهی به قلمرو عوامل و ساختارهای اجتماعی نظیر قدرت و سیاست باز می گردد تأملات فلسفی گاهی رهایی بخش نیز هستند و نسبت به مسئله جنبه انتقادی پیدا می کنند. در این مقطع است که تأملات فلسفی به نحو جدّی به حوزه علوم اجتماعی و مطالعات آکادمیک باز می گردد و آثار زیادی در این حوزه نگاشته می شود. آثار کسانی نظیر رورتی و رالز از سنخ فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی - به معنای کنّتی - هستند نه از سنخ علوم اجتماعی و علوم سیاسی.

به نظر من علامه طباطبایی هیچ تعلّقی به این تعاریف و این نسبت سنجی بین علم و فلسفه ندارد. در فرصت بعدی رویکرد علامه را توضیح خواهم داد.

دبیر علمی: از جناب استاد پارسانیا تشکّر می کنم. ایشان مروّری داشتند بر تاریخ تحولات معنای علم و فلسفه و ترکیب اینها تحت عنوان فلسفه علم. بسیار قابل استفاده بود. در نوبت بعد از محضرشان در خصوص علامه استفاده خواهیم کرد.

در خدمت جناب استاد کیاشمشکی هستیم در خصوص تعریف فلسفه و فلسفه مضاف.

استاد کیاشمشکی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا أن هدانا الله

با عرض سلام و ادب و احترام خدمت حضار عزیز، به ویژه اساتید معظم حاضر در جلسه. فرمایش آقای دکتر پارسانیا هم مطالب بسیار ارزنده ای بود و هم به نظر تمهید بسیار خوبی بود تا من عرایض ام را از جای دیگر و از دنباله بحث ایشان پی بگیرم. قصد داشتم توضیح بدهم که فلسفه در سنت اسلامی خاستگاه و ادوار تطوّر خاصی داشته و در فلسفه غرب خاستگاه متفاوت و تطوّرات دیگری داشته است و این تفاوت ایجاد می کند. البته به نظر من این تفاوت در حدّ تباین نیست و شاید در لایه های عمیق تر بتوان قرابت هایی یافت.

بحث را از موضوع دیگری آغاز می‌کنم که به نظرم به مقایسه دستگاه فلسفی اسلامی و به ویژه علامه طباطبایی با آنچه که در غرب تحت عنوان فلسفه های مضاف می‌شناسیم کمک می‌کند.

## نقش واقعیت در مفهوم شناسی فلسفه و فلسفه های مضاف

یکی از معضلاتی که در حال حاضر فلسفه غرب گرفتار آن است چالش میان واقع گرایی و ناواقع گرایی<sup>[۱۰]</sup> است. این مسئله ای است که علامه نیز به آن پرداخته. به نظر من علامه به عمد تعابیر و اصطلاحاتی نظیر واقع گرایی و رئالیسم را وارد ادبیات فلسفی ما می‌کند که شاید قبل از ایشان در منابع سنت اسلامی استفاده نمی‌شد. حتی مساوق و این همان دانستن وجود یا واقعیت نشان می‌دهد که علامه به این مسئله توجه دارد. احتمالاً ایشان در مورد بحث های جدید فلسفه مطالعاتی داشته اند و ذهن شان تحریک شده است. برای من بسیار جذاب است که شاید حدود ۶۰-۷۰ سال پیش ایشان کتابی با عنوان *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (اصول فلسفه رئالیسم) نوشته اند. ایشان عنوان را به گونه ای به رئالیسم وصل می‌کنند و محتوای آن یک نحوه تقابل میان فلسفه اسلامی و جریان های مهم یا خاصی از فلسفه جدید است.

بنابراین رئالیسم مسئله بسیار مهمی است و به نظرم اگر اندکی آن را مورد بررسی قرار دهیم متوجه می‌شویم که اصولاً مفهوم شناسی فلسفه و فلسفه های مضاف در سنت ما رویکرد خاصی را تعقیب می‌کند و در غرب رویکرد دیگری را. شاید یکی از شاه بیت های آن همین مقوله واقعیت<sup>[۱۱]</sup> باشد.

بحث را به تفصیل باز نمی‌کنم، صرفاً کدهایی می‌دهم تا دوستان پیگیری کنند. یکی از کتاب هایی که در سنت فلسفی غرب نوشته شده و تا حدودی با نگاه ما مطابقت دارد و به مسئله ما می‌پردازد هستی در اندیشه فیلسوفان<sup>[۱۲]</sup> آنتن ژیلسون است. ژیلسون از فیلسوفان نئوتومیس<sup>[۱۳]</sup> و تحت تأثیر سنت توماس است. نظام فلسفی او شبیه فلسفه اسلامی دوره مشائی است.

ژیلسون در این کتاب مسئله وجود و ماهیت را از پارمنیدس آغاز می‌کند و تا اگزیستانسیالیسم تعقیب می‌کند. وی به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند و نتیجه کاوش خود را این گونه توضیح می‌دهد: فیلسوفان غربی - اعم از پارمنیدس و ماقبل سقراطیان تا متأخرین و اگزیستانسیالیست ها - هیچ کدام اصولاً به مسئله واقعیت وجودی توجه نکرده و به چیزی با عنوان وجود پی نبرده اند. - اگر بخواهیم از تقابل وجود و ماهیت استفاده کنیم - آنها تماماً درگیر مقوله موجود و ماهیت بوده اند نه وجود. این مسئله بسیار مهم است، زیرا آنچه که باعث تمایز جهان عینی و خارجی از جهان ذهنی می‌شود همین مسئله است.

مسئله وجود این است که مثلاً چرا خودکار آبی محسوس واقعیت تلقی می‌شود و خودکار آبی ذهنی واقعیت تلقی نمی‌شود. چه چیز باعث تمایز این دو می‌شود، با اینکه به لحاظ ماهوی می‌توان خلصت های کاملاً همسانی را به هر دو نسبت داد. اگر این مسئله حل نشود مشکل واقع گرایی یا ناواقع گرایی حل نمی‌شود. این بلایی است که می‌توان گفت فلسفه غرب از ابتدا گرفتار آن بوده و تحولات جدید بعد از اگوست کنت این زخم را نشان می‌دهد و سر آن را باز می‌کند.

به نظر ژیلسون این بلیه ای است که سنت غرب از ابتدا درگیر آن بوده و چنین سنتی که به مسئله وجود و وجودشناسی نمی‌پردازد نمی‌تواند مسئله واقع گرایی یا ناواقع گرایی را حل کند و به ناچار سلیقه ای، تخمینی و دلخواهی دست به انتخاب می‌زنند. وی ادعا می‌کند که سنت توماس تنها فیلسوفی است که به مسئله توجه کرده است. اما با مطالعه دقیق می‌توان دریافت که او هم مسئله وجود را در حد مشائیان ما درک کرده؛ یعنی مفهوم وجود موضوع کاوش او بوده است نه حقیقت وجود.

این اتفاق مبارک در سنت فلسفی ما بعد از جناب صدرا رخ می‌دهد و بین مفهوم وجود و حقیقت آن تمایزی شکل می‌گیرد. من این اتفاق مبارک را کشف وجود می‌نامم. اگر در غرب کشفی صورت بگیرد آن را بزرگ می‌کنند و جایزه نوبل می‌دهند اما ما کشفیات خودمان را نادیده می‌گیریم. کشف وجود یک کشف بسیار بزرگ است. ریشه تمام مشکلات فلسفی به مسئله وجود باز می‌گردد و اگر این مسئله حل نشود مسائل بعدی حل نخواهد شد.

مناقشه واقع گرایی و ناواقع گرایی دامن تفکر غربی، تمام اشکال فلسفه و حتی علوم را گرفته است. در فلسفه علم این مناقشه وجود دارد و دعا بر سر این است که در علم و حتی فیزیک - که از نظر اگوست کنت و پوزیتیویست ها یک دانش پوزیتیو و حقیقی است - هویت های نظری<sup>[۱۴]</sup> نظیر الکترون، نوترون، پروتون و کوارک - که فیزیکدانان در مورد آنها صحبت می‌کنند ولی قابل مشاهده ای نیست - آیا واقعاً وجود دارند یا وجود ندارند. مناقشه بر سر این است که هویت هایی که علم فیزیک در مورد آنها صحبت می‌کند و تصور بر این بود که آرزوی اگوست کنت در آنها محقق شود، آیا واقعاً هستند یا نیستند. غالب متفکران معتقدند که این هویت ها وجود ندارند.

جریان فلسفه علم کوهن و فایربند نمونه ای از ناواقع گرایی است ولی حتی فیلسوفان بعد هم به صراحت می‌گویند که این امور واقعی نیستند و تخیلات و موهومات مؤثر در عمل هستند. به همین دلیل غالب متفکران در مورد این گونه موضوعات به پراگماتیسم روی آوردند و معتقد شدند که اعتنای علم به مقولات غیرحسی به خاطر خروجی صنعتی آنها است. این مقولات فقط در ایجاد تکنولوژی به ما کمک می‌کنند و هیچ ارزش نظری ای ندارند. در مقابل این گروه، جریان هایی نظیر واقع گرایی علمی<sup>[۱۵]</sup> و واقع گرایی ساختاری<sup>[۱۶]</sup> می‌گویند واقع گرایی را اثبات کنند اما هیچ مبنایی ندارند. در واقع شیء پایه که وجود است علی شیء نیست که بتواند اشیاء دیگر را نیز قوام ببخشد.

بنابراین، به نظر من این مسئله بسیار مهم است و شاید ریشه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه غرب به مسئله وجود باز می‌گردد. این مسئله به تدریج دغدغه نخست فیلسوفان ما می‌شود، برای آن راه حل ارائه می‌دهند و آن را حل می‌کنند. به دنبال آن کشف های بعدی صورت می‌گیرد.

## سه کشف بزرگ فیلسوفان اسلامی

یکی از کشف های بزرگ فیلسوفان ما علم حضوری است که فیلسوفان غرب حتی به آن نزدیک هم نشده اند. اگر کسی فکر می‌کند که فلاسفه غرب به علم حضوری وقوف پیدا کرده اند در اشتباه است. در معرفت شناسی غرب آنچه به علم حضوری بسیار شبیه است ادراک بی واسطه و مستقیم<sup>[۱۷]</sup> است. علم حضوری غیر از ادراک مستقیم است؛ گرچه بعضی از اساتید ما علم حضوری را علم بی واسطه تفسیر کرده اند به نظر بنده ناتمام است. علامه تعریف دقیق تری از علم حضوری دارد. به نظر ایشان علم حضوری علم مستقیم به وجود است. این مطلب بسیار مهم است. متعلق علم حضوری وجود است نه ماهیات و مفاهیم. حتی وقتی ماهیتی را احضار می‌کنیم به وجود آن می‌نگریم.

علم حضوری یک کشف بی نظیر است. اگر در شرق و غرب عالم بگردیم در قوای ادراکی سیستم شناختی انسان، قوه ای به نام درک الوجود یا مدرک الوجود نمی‌یابیم. این در صورتی است که شهود کشفی است که فیلسوفان ما انجام دادند. ژیلسون در کتاب خود می‌نویسد شاید اگزیستانسیالیست ها به این وجود نزدیک شده باشند. در صورتی که آنچه که آنها با عنوان اگزیستانس از آن یاد می‌کنند وجود انسانی و درونی است، این را نمی‌توان علم حضوری به وجود عینی دانست. بنابراین وجود مد نظر آنها هم یک وجود ناقص است.

فلاسفه ما به این نتیجه رسیدند که وجود اصل است. این در حالی است که بسیاری از فیلسوفان اصلاً وجود را کشف نکرده بودند و تصور می‌کردند که ماهیات، جواهر و اعراض اصل است. برخلاف سایر قوای ادراکی نظیر حواس و عقل که با اعراض، جواهر و ماهیات سر و کار دارند، قوه شناختی به نام شهود در انسان هست که وجود را درک می‌کند. ملاصدرا در

آثار خود به صراحت این مطلب را بیان می کند. مثلاً در شواهد الزبویه در همان اوایل بحث می گوید تلاش نکنید با حس یا عقل وجود را درک کنید، زیرا حقیقت وجود با این قوا درک نمی شود بلکه با شهود درک می شود.

پس فیلسوفان ما سه کشف بزرگ انجام دادند: کشف اصل وجود، کشف معرفت به وجود که علم حضوری است، و کشف سوم که از نظر معرفت شناختی مهم تر از دو کشف دیگر و مکمل آنها است کشف معقولات ثانیه فلسفی است. این کشف به ما اجازه می دهد فلسفه وجود داشته باشیم. اگر ما وجود را اصیل بدانیم و قائل باشیم که از طریق شهود می توانیم به این وجود عینی دسترسی پیدا کنیم، ولی امکان تعقل در مورد آن را نداشته باشیم چیزی تحت عنوان فلسفه وجود نخواهیم داشت. اینکه ما فلسفه وجود داریم به برکت معقولات ثانیه فلسفی است. معقول ثانیه فلسفی از کشفیات ما است و به جد و با مطالعه عرض می کنم که هیچ جای عالم نمی توانید چنین چیزی را پیدا کنید.

یکی از شواهد این ادعا تعبیر مرحوم دکتر مهدی حائری[۱۸] است. ایشان در کاوش های عقل نظری در تحلیل مقولات کانتی می گوید مشکل کانت این است که میان معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی فرقی نمی گذارد و همه آنها را معقولات به حساب می آورد. کانت حکم معقولات ثانیه منطقی را به معقولات اولی می دهد و معرفت عقلی به حقایق اشیا را کنار می گذارد. به این ترتیب نوین از دسترس خارج می شود. معقول ثانیه فلسفی که عروض آن در ذهن و انصاف آن در عین است را هم کنار می گذارد و فقط معقول ثانیه منطقی را می پذیرد.

فلاسفه بعدی نظیر هگل، فرگه و راسل به این مطلب تصریح و سنت کانتی را اصلاح می کنند. آنها می گویند مقولاتی که جناب کانت شناسایی کرده بود همان معقول ثانیه منطقی و منطق ریاضی است. می توان گفت فلاسفه غرب معقول اولی (ماهیات) را شناسایی و آن را حذف می کنند. معقول ثانیه منطقی را شناسایی می کنند و آن را می پذیرند. ولی از این معقول واقع گرای به دست نمی آید زیرا عروض و انصاف و تمام حوزه عملکرد آن در ذهن است.

آنچه که به ما اجازه تعقل می دهد، به این معنا که در دستگاه شناختی خودمان سیر کنیم، در عین حال معرفت واقعی به دست آوریم و در مورد واقعیت بحث و استنتاج کنیم معقول ثانیه فلسفی است: نظیر مفهوم وجود. مفهوم وجود به ما اجازه تحلیل و استدلال می دهد که همه اینها در یک محیط مفهومی صورت می گیرد، در عین حال به حقیقت وجود اشاره کنیم و ارجاع بدهیم؛ یعنی می توانیم حقیقت وجود را تعقل کنیم. همه اینها ابزارهایی است که یک سنت فلسفی که با محوریت وجود شکل می گیرد و قرار است فلسفه ای تحت عنوان فلسفه وجود داشته باشد در اختیار دارد.

هیچ یک از این ابزارها در غرب نیست؛ نه وجود عینی مسئله جدی آنها است، نه معقولات متناسب با آن دارند و نه ابزار درک وجود. در سیستم شان نه چیزی تحت عنوان وجود عینی به چشم می خورد، نه علم حضوری ای که کاشف از وجود است و نه معقولاتی که به ما اجازه بدهند با استفاده از دستگاه عقلی-استنتاجی مان در وجود سیر کنیم.

علامه طباطبایی همه این ابزارها را در اختیار دارد و بنابراین ایشان یک فلسفه حقیقی دارد که به نظر من خلاصه تعریف بزرگان ما از آن تعقل الوجود است. برخی از بزرگان ما در تعریف آن می گویند: علم به حقایق اعیان الاشیاء علی قدر الطاقه البشریه؛ یعنی به ما اجازه می دهد حقیقت عینی را مورد تعقل قرار بدهیم و این همان تعقل وجود عینی است. یا در تعریف دیگر آمده است: **صیوره الانسان علیاً عقلیاً مضاحیاً للعالم العینی**؛ در نهایت عقل انسان می تواند حقایق عقلی را شناسایی کند و جهان عینی را بشناسد. در سنت فلسفی ما که یک فلسفه واقع گرا است عقل کاشفیت و روشنگری دارد.

اگر اشتباه نکنم علامه در اوایل اصول فلسفه و روش رئالیسم با جرات[۱۹] می گوید فلاسفه غرب چندان باسواد نیستند چون سواد وجود ندارند. هنر آنها در حوزه موجود یا ماهیت است آن هم در چارچوب طبیعیات و ریاضیات، چون این علوم با مسئله وجود سر و کار ندارد.

همان طور که می دانید ملاصدرا در ابتدای اسفار در تعریف حکمت و بیان موضوع آن می گوید موضوع حکمت موجود بما هو موجود است. این تعریف را بسیاری از فیلسوفان پیشین گفته بودند و گفته شده که به ارسطو می رسد. ولی ملاصدرا می افزاید که منظور ما از «موجود بما هو موجود» موجودی است که تعین طبیعیاتی و ریاضیاتی ندارد. در صورتی که فلسفه غرب اتفاقاً اسیر همین تعین طبیعیاتی و ریاضیاتی است و آنچه که بعدها تحت عنوان فلسفه، فلسفه علوم و فلسفه مضاف از آن یاد می کنند - اگر آن را فلسفه بدانیم - فلسفه طبیعی و فلسفه ریاضی است. این فلسفه ویژگی هایی دارد و اساساً از مسئله وجود آغاز نمی کند، به آن نمی پردازد و خروجی آن هم واقع گرای نیست. کما اینکه آنها فلسفه ریاضی یا فلسفه دین ناواقع گرایانه دارند.

فیلیس - یکی از شاگردان ویتگنشتاین - از فلاسفه دین است. او معتقد به الهیات ناواقع گرای[۲۰] است؛ باورهای دینی را می پذیرد ولی برای آنها واقعیت قائل نیست. این فیلسوفان کارکردگر[۲۱] هستند و می گویند ایمان به خدا، پذیرش وجود او، پذیرش وجود روح و زندگی پس از مرگ خوب است، ولی هیچ یک از اینها وجود ندارد و فقط اثر کاربردی دارند. اگر ما این گونه فکر کنیم آرامش روانی به دست می آوریم و این در زندگی ما تأثیرگذار خواهد بود.

## جایگاه کلیات در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب

مسئله کلیات نیز یکی از مسائل مهم و کلیدی است زیرا به ما اجازه می دهد که چیزی تحت عنوان حقایق عقلی داشته باشیم. غربیان در بحث کلیات[۲۲] به تدریج واقع گرای را کنار گذاشتند و ابتدا مفهوم گرا[۲۳] و بعد اسم گرا[۲۴] شدند. جریان های اخیر اصولاً اسم گرا هستند. فلاسفه تحلیلی قرن بیستم همگی اسم گرا هستند و چیزی تحت عنوان حقیقت کلی را قبول ندارند. آنها کلیات را به مفاهیم و اخیراً به واژه ها فرو می کاهند. اگر این طور باشد چیزی تحت عنوان حقیقت عقلی نخواهیم داشت. حال آنکه در سنت ما حقیقت عقلی ماهوی و جوهری به وجودی تبدیل شده و سعه وجودی یافته است.

این از شاهکارهای بزرگان ما است و در غرب چنین چیزی وجود ندارد. به همین دلیل است که نهایتاً فلسفه به تحلیل زبان تبدیل می شود. زیرا فلسفه با کلیات و معقولات سر و کار دارد و از نظر آنان معقولاتی وجود ندارد. متوسطین آنها نظیر کانت معقول مفهومی را می پذیرند، اما پوزیتیویست ها و پست پوزیتیویست ها معقولات مفهومی را هم نمی پذیرند. چون ذهن را نمی پذیرند همه چیز و از جمله مفاهیم را به مادیات و محسوسات تقلیل می دهند. در حالی که ملاصدرا از حقیقت وجودی کلی انسان صحبت می کند آنها مفهوم کلی انسان را هم نفی می کنند و می گویند آنچه هست یک واژه است. واژه انسان در منطق مجموعه ها[۲۵] به یک مؤلفه مؤثر در سیستم استنتاجی تبدیل می شود و هیچ واقعیت در پس آن نیست.

به نظر من کواین[۲۶] که می گوید باید واژه فلسفه را کنار بگذاریم به درستی نتیجه گرفته است. او در دهه ۷۰ مقاله ای تحت عنوان معرفت شناسی طبیعی شده[۲۷] نوشته و معتقد است این مباحث را باید علمی کرد. او در زمره کسانی است که معتقدند جریان فلسفی غرب چیزی برای فلسفه باقی نگذاشته است. نه حقایق عقلی مانده و نه مفاهیم عقلی؛ آنچه هست واژگان عام است. امثال کارنپ[۲۸] بسیار تلاش می کنند تا از منطق ریاضی و مفهوم تابع در ریاضیات مدل های ریاضیاتی استخراج کنند تا عملکرد یک واژه کلی را نشان دهند. کواین می گوید باید حل این مسائل را به علم سپرد، حتی مسائل فلسفی کلاسیک را علم باید حل کند. امروز علوم شناختی و روان شناسی شناختی باید معرفت شناسی را حل کنند و اساساً چیزی به نام فلسفه باقی نمی ماند.

طبیعت گرای[۲۹] چیزی است که امروز مطرح شده و جای تأسف است که دنباله آن وارد دانشگاه های ما هم شده است. دانشگاهیان ما برای تحصیل به آمریکا و اروپا می روند، مقلدانه درس می خوانند و در نهایت کواپنی و طبیعت گرا می شوند. ظاهراً مسلمان هستند، نماز می خوانند و روزه می گیرند ولی چیزی با عنوان معارف اسلامی و توحید حقیقی را قبول ندارند. باید برای این مسئله چاره ای اندیشید.

عذرخواهی می کنم که بحث ام طولانی شد.

دبیر علمی: تشکر می کنم. به عنوان مقدمه بحث، لازم بود که هر دو استاد بزرگوار به طور مفصل به تاریخ فلسفه و علم در غرب و در جهان اسلام بپردازند.

جناب استاد گیاشمشکی! لطفاً با توجه به مقدمه ای که فرمودید تعریفی از فلسفه مضاف ارائه بدهید تا بعد در همین خصوص در خدمت جناب استاد پارسانیا باشیم.

## تعریف فلسفه و فلسفه مضاف

استاد گیاشمشکی: فکر می کنم تعقل وجود تعریفی کوتاه و جامع از فلسفه مطلق است که علامه آن را پذیرفته و ابزارهای آن را در اختیار دارد: وجود عینی که موضوع بحث است، علم حضوری مهم ترین ابزار معرفتی است که ما را به وجود عینی می رساند و مفاهیمی که از جنس معقولات ثانیه فلسفی هستند به ما اجازه می دهند که در مورد وجود عینی تعقل کنیم. خروجی فلسفه مطلق بدایه، نهایی و اسفار است.

فلسفه مضاف نیز همان تعقل وجود خاص و مقید است. جالب است که فیلسوفان ما در مورد علم دغدغه تحلیل مفاهیم علمی و زبان علم را نداشتند بلکه به دنبال این بودند که بدانند این علم از چه جنس وجودی بحث می کند. آنان وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم کرده اند. علامه در یک تقسیم ثلاثی وجود ذهنی را به وهمی، اعتباری و حقیقی بسط می دهد. در گذشته چنین تصور می شد که وجود ذهنی ممکن است مطابق با واقع باشد که متعلق آن ماهیت خارجی است، و ممکن است اوهام و تخیلات باشد که اینجا پای اعتباریات به میان کشیده می شود.

بنابراین تعقل وجود مطلق یعنی وجودی که تعیین ریاضیاتی، طبیعیاتی و ارزش شناختی ندارد کار فلسفه عام است و تعقل وجود مقید اعم از وجود طبیعی، ریاضیاتی، اخلاقی، علمی و ... کار فلسفه مضاف است. هر مسئله وجودی در حوزه کار فیلسوف قرار می گیرد. فیلسوفان ما این شناسه و شاخص را بیان کرده اند که هر گزاره ای که موضوع یا محمول آن وجود باشد یک گزاره فلسفی است. طبع قضیه ایجاب می کند که موضوع وجود باشد و بقیه تقسیمات وجود باشند ولی در آثار فلسفی معمولاً وجود را در محمول قرار می دهیم و مثلاً می گویم: الواجب موجود، النفس موجود.

فلسفه اساساً با وجود سر و کار دارد حتی وقتی به معرفت شناسی و ارزش شناسی می پردازد. در واقع آن وجود را سنخ شناسی می کند که از کدام قسم وجود است: آیا از وجود خارجی عینی است یا از قسم وجود ذهنی وهمی است یا وجود ذهنی اعتباری است.

بنابراین به نظرم تعقل وجود مطلق تعریفی است که می توان از فلسفه عام به دست داد. این تعریف موضوع، روش، متعلق و ابزارها را بیان می کند. تعقل وجود مقید نیز تعریفی است که از فلسفه مضاف می توان به دست داد.

درست است که در ادبیات نگارشی علامه چیزی با عنوان فلسفه مضاف وجود ندارد و حتی مصادیق آن نظیر فلسفه علم، فلسفه اخلاق و ... هم صحبت نکرده باشند، ولی چون سخن از تعقل وجود است در بحث مقولات به وجودات مقید نیز پرداخته شده و در مواردی نظیر فلسفه دین و حتی فلسفه ذهن - که از جدیدترین مباحث است - هم مباحث بالفعل مطرح شده است. شبهات ارانی که علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم به آنها پاسخ می دهد اشکالاتی است که امروزه عمدتاً فیزیکالیست ها در فلسفه ذهن مطرح می کنند. آنها سیستم شناختی را به مغز و اعصاب و عملکردهای مغزی و عصبی فرو می کاهند. علامه طباطبایی در این خصوص مفصل بحث کرده است، به مسئله تجرد ادراک پرداخته و فلسفه ذهنی مبتنی بر فلسفه مجرد و مادی ارائه می دهد.

بنابراین نظام فلسفی علامه ظرفیت فلسفه مضاف به معنای تعقل معطوف به موجود مقید یا خاص را دارد و نمونه این مباحث را مطرح کرده است.

دبیر علمی: پس همان طور که فرمودید منظور از تعقل وجود مقید تقلیل یا انحصار بحث به هستی شناسی نیست.

استاد گیاشمشکی: خیر، معرفت شناسی، روش شناسی و ... را شامل می شود حتی به جامعه شناسی هم می پردازد. وقتی در مورد اعتباریات از منظر یک فیلسوف بحث می کنیم درگیر اعتباری نیستیم بلکه حقیقت اعتباری و جایگاه وجودی آن را بررسی می کنیم.

علامه در اصول فلسفه دو نکته را مطرح می کند که من جایی ندیده ام و اگر جای دیگری هم باشد به این صراحت نیست. در هستی شناسی این نکته را مطرح می کند که اصولاً عدم تحقق ندارد و تحقق آن بالعرض است. بنابراین عدم جزء واقعیات نیست و هر چه را مورد مذاقه قرار می دهیم در مورد وجود و واقعیت بحث می کنیم. حتی وقتی در مورد عدم صحبت می کنیم تا زمانی که به آن رنگ وجود ننزیم شکل نمی گیرد و نمی توان در مورد آن صحبت کرد.

اصالت وجود به این معناست که نمی توان از منطقه وجود خارج شد. دامنه وجودشناسی بسیار گسترده است و همه چیز را پوشش می دهد. حتی امور اعتباری و قراردادی که از مشکلات فلسفه غرب است با نظریه اصالت وجود و تشکیک در آن قابل حل است. تشکیک در وجود به این معناست که وجود اشکال مختلفی دارد. وقتی در مورد وجود ذهنی علم صحبت می کنیم از جنسی از وجود بحث می کنیم. حتی در فلسفه زبان وقتی از زبان صحبت می کنیم از یک جنس و یک ساخت از وجود بحث می کنیم. همه اینها مطالعات وجودی است و نگرش فیلسوف از حیث وجودی است. تفاوت فیلسوف زبان و زبان شناس در این است که زبان شناس استلزامات و لوازم ماهوی زبان را تعقیب می کند در صورتی که فیلسوف استلزامات وجودشناختی را. فیلسوف زبان تحلیل می کند که مثلاً وجود زبان عمدتاً به وجود ذهنی و بخش اعتباری وابسته است و ... بر این اساس یک فلسفه زبان ایجاد می کند که جایگاه وجودی دارد.

بنابراین وجود دامن گستر و مشکک است و تمام فراز و فرودهای واقعیت را در بر می گیرد: حتی سلوب و اعدام را.

نکته دوم این است خطا هم بالعرض اتفاق می افتاد. این یک نکته معرفت شناسی بسیار مهم است: چون خطا جنبه سلبی دارد. خطای بالذات وجود ندارد و قوای ما در مرحله اولیه عملکردشان دچار خطا نمی شوند: حس، عقل و شهود هیچ یک خطاکار نیستند. خطا به یک مکانیزم مفهومی-زبانی که به آن حکم می گویم باز می گردد.

دبیر علمی: بسیار متشکرم. جناب استاد پارسانیا! لطفاً تعریفی از فلسفه مضاف ارائه دهید.

استاد پارسانیا: بحثی که جناب آقای کیشمشکی بیان کردند بسیار بحث خوبی بود. حوزه برای ورود به این عرصه ها باید حضور نزدیکی با جریان های فلسفی رقیب داشته باشد و مدّعیات را به درستی درک کند. این درک هم درد ایجاد می کند و هم نظام مفهومی مربوط به خود را به دنبال می آورد.

## تفکیک میان معانی مختلف فلسفه مضاف

بنده در قسمت اول صحبت ام گفتم و بر آن اصرار می ورزم که فلسفه مضاف به معنایی که امروز به کار برده می شود در نظام فلسفی علامه طباطبایی وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که علامه نمی تواند گفت و گو داشته باشد. در نخستین گام گفت و گو باید نظام مفهومی و این اصطلاحات روشن شوند تا علامه بتواند با آنها صحبت کند یا آنها بتوانند سخن علامه را بشنوند. در غیر این صورت شنیدن سخن علامه هم برای آنها ممکن نخواهد بود و حجاب اصطلاحات مانع از تحقق گفت و گو می شود.

فلسفه مضاف به معنای جدیدی که در حال حاضر یک حوزه فعال نظری است در نیمه نخست قرن بیستم ممکن نبود در مورد آن تفکر کند. با توجه به منزلت فلسفه و علم در آن مقطع زمانی، امکان نداشت که مباحث فلسفی مورد استقبال قرار گیرد چه رسد که میان این دو ترکیبی صورت گیرد. تطورات تاریخی مفهوم فلسفه و علم و روشن شدن مسائل و مشکلاتی که در این مفاهیم وجود دارد این فرصت را فراهم کرد که مباحث فلسفه مضاف میدان پیدا کنند.

اکنون در هر فصل شاهد آن هستیم که در اروپا چندین کتاب تولید می شود و در ایران هم چندین کتاب ترجمه می شود. ۱۰۰ سال پیش امکان نداشت که چنین چیزی در اروپا رخ دهد و ۵ دهه قبل هم امکان نداشت چنین کتاب هایی به ایران وارد شود. پیدایش این امور وابسته به این اصطلاحات و مفاهیم و جایگاه آنها در فرآیند اندیشه است. اما این بدان معنا نیست که علامه طباطبایی در چارچوب اصطلاحی فلسفه مضاف حضور نداشته باشد.

## معنای اول: فلسفه به معنای عام و مطلق علم

فلسفه در اندیشه علامه یک معنای خاص و یک معنای عام دارد و این به تبع آن چیزی است که در تاریخ فلسفه ما وجود دارد. معنای عام فلسفه همان علم است و معنای خاص آن فلسفه اولی (متافیزیک) است. فلسفه به معنای خاص علم به موجود است از آن جهت که موجود است اما در معنای عام مطلق علم را شامل می شود. در این معنا، ابتدا یک تقسیم بندی دوگانه از آن صورت می گیرد:

- علوم نظری: علم به موجوداتی که مستقل از اراده انسان وجود دارند.
- علوم عملی: علم به موجوداتی که از اراده انسان ناشی می شوند.

علوم نظری نیز به سه بخش تقسیم می شود: ۱- موجود بما هو موجود، ۲- موجود از آن جهت که قید ریاضی گرفته، ۳- موجود از آن جهت که قید طبیعی دارد. علوم عملی هم اقسامی دارد و همه اینها فلسفه هستند: یکی فلسفه نظری و دیگری فلسفه عملی. فلسفه نظری فلسفه ریاضی، فلسفه طبیعی و فراتر از اینها فلسفه مطلق از قید ریاضی و طبیعی که یک فلسفه و علم کلی است را شامل می شود. کلی بودن به این معنا نیست که آن سوی ریاضیات و فیزیک متافیزیک آغاز می شود، بلکه به معنای غیرمقید بودن به قیود ریاضیاتی و احکام فیزیکی و اعم بودن نسبت به آنها است. بنابراین احکام متافیزیک در متن ریاضیات و فیزیک حضور دارد.

اگر فلسفه مضاف را به معنای فلسفه اخلاق، فلسفه ریاضی، فلسفه فیزیک و فلسفه عملی می گیریم اینها به معنای علم عملی هستند و هیچ تفاوتی با علم ندارند. اگر فلسفه را به معنای عام در نظر بگیریم هم فلسفه مطلق - علم به موجود از آن جهت که موجود است - خواهیم داشت و هم فلسفه های مضاف. در این صورت بین فلسفه های مضاف که فلسفه در مورد موجودات خاص است و علم به موجودات هیچ تفکیکی وجود ندارد و میان مفهوم علم و فلسفه فاصله ای وجود نخواهد داشت. این فاصله را کنت ایجاد کرده بود.

در علم به هر رشته خاص عقل حضور دارد: البته در بعضی از این علوم عقل بدون کمک حس قدم از قدم بر نمی دارد. من فَقَدْ حَسًّا فَقَدْ فَقَدْ علماً به این معنا نیست که همه علوم به حسّ باز می گردد، اما اگر حسّ نبود مجموعه ای از علوم نیز شکل نمی گرفتند. حسّ در تجربه - که غیر از استقرا است و نوعی برهان محسوب می شود - با عقل آمیخته است و حتّی ادراکات جزئی نیز بدون حضور عقل ممکن نیست. در نگاه علامه و از نظر فلسفه اسلامی نمی توان گفت که فلسفه شناخت عقلی است و علم شناخت تجربی، و اینها دو ادراک مستقل از هم هستند.

## معنای دوم: فلسفه به معنای خاص و حصّه ای از متافیزیک

امروزه مراد از فلسفه مضاف چیزی غیر از علوم جزئی است. در اندیشه علامه فلسفه مضاف را به معنای دیگری هم می توان به کار برد و آن معنای خاص یا همان متافیزیک است. در اینجا علم کلی عبارت است از علم به موجود از آن جهت که موجود است. این تعریف مسیر را برای توجه به وجود هموار می کند زیرا موجود صرف نظر از قیودش همان وجود است. بنابراین پس از اثبات اصالت وجود تعریف موجود بما هو موجود با تعریف علم به وجود مصداق واحدی خواهد داشت.

علامه در مقاله اول اصول فلسفه مفصل تر از هر جای دیگر به این بحث می پردازد. علم به موجود از آن جهت که موجود است تعیین کننده برای همه علوم جزئی است. اگر به علم به موجود از آن جهت که موجود است متافیزیک گفته می شود به معنای رفتن به فراسوی فیزیک نیست. منظور این نیست که موضوعات و مباحث فیزیک، ریاضی و طبیعی تمام می شود و موضوع متافیزیک آغاز می شود. بلکه منظور این است که موضوع متافیزیک مقید به قیود فیزیکی و ریاضیاتی نیست و مطلق از آنها است. احکام متافیزیک در متن فیزیک و ریاضی جای دارند. به همین دلیل سرنوشت یک علم جزئی با نوع دآوری ای که در متافیزیک انجام می شود تغییر و تحول پیدا می کند.

علامه طباطبایی در این خصوص مثالی را مطرح می کند: پاسخی که فیلسوف به پرسش های اش می دهد مانند پاسخ یک صیّاد و یا پاسخ یک خارکن به پرسش «چه خبر؟» نیست. خارکن در مدار خار صحبت می کند و شکارچی در مدار شکار. اما اگر از فیلسوفی که از گوه پایین می آید بپرسیم «چه خبر؟» و او بگوید خبری نیست، نه تاکی است نه تاک نشانی، نه خاری است نه کوهی، نه شکاری است نه آهوئی، همه اینها برای ما به یک هویت ذهنی، وهم و خیال تبدیل می شود و همه زیر سؤال می رود.

بنابراین می بینیم که همه سر سفره فلسفه (متافیزیک) هستیم. در این صورت این پرسش مطرح می شود که پس فلسفه مضاف دیگر به چه معناست؟ مگر غیر از این است که فلسفه مضاف همان فلسفه است و همه اضافه به متافیزیک دارند؟ همین که اصل واقعیت - که حقیقت آن به وجود باز می گردد - زیر سؤال برود در واقع وجود انکار شده است. اگر وجود را به سطح دیگری هم تقلیل دهیم واقعیت به امر دیگری تبدیل می شود. بنابراین همه در اضافه به وجود هستند.

مباحث فلسفی (متافیزیک) چند سطح دارد که یک سطح آن به تعینات وجودی از آن جهت که وجود هستند می پردازد و احکام آنها را بیان می کند. در واقع این بخش هم جزء متافیزیک است اما خروجی آن در درون علم جزئی به معنای خاص اثرگذار است. البته مباحث مطلق آن نیز اثرگذار است. اما این مباحث به طور ویژه به سوی این علم جزئی سمت و سو می یابد.



این قسمت حصّه ای از متافیزیک است که نیاز مربوط به این بخش از دانش های جزئی را تأمین می کند. اگر به عقبه فلسفی هر علم جزئی نگاه کنیم تا هر کجا که فلسفه نیاز آن را تأمین کند قلمرو فلسفه مضاف آن علم است.

در اینجا فلسفه مضاف جهان را می شناسد و علم درجه اول و بخشی از متافیزیک است. در معنای قبلی که فلسفه به معنای عام به کار می رفت فلسفه مضاف به معنای علوم جزئی بود، اما در این معنای مورد بحث فلسفه مضاف به معنای حصّه ای از متافیزیک و علم کلی است که نیاز مربوط به هر بخش از یکی از علوم جزئی را تأمین می کند.

در تاریخ اندیشه اسلامی، تقریباً تمامی کسانی که به علوم جزئی پرداخته اند ابتدا فلسفه مضاف به سوی آن را ذکر کرده اند. شاید حدود یک سوم حجم کتاب سیاست مدنیه فارابی فلسفه مضاف است. از وجود و امکان، نفس، سعادت و ... بحث می کند. چون از مدینه فاضله صحبت می کند باید قبل از آن سعادت اثبات شده باشد. همه مباحث فصوص الحکم را در آنجا نمی آورد اما آن بخش که بحث های بعدی درون آن علم جزئی به آنها نیاز دارد نظیر تثبیت هستی و اصل موضوع هر مسئله ای به فلسفه مضاف مربوط است. غیر از این، این علم به موجود از آن جهت که موجود است - در بخش های دیگری هم به فلسفه مضاف نیاز دارد و ممکن است آن بخش ها بخش های عامی باشد که همه علوم جزئی به آن نیاز دارند. به همین دلیل است که برخی از بخش هایی که فارابی در ابتدای سیاست مدنیه آورده است چه بسا در کتاب موسیقا در بخش مبادی گفته باشد. اما بخش های دیگر این گونه نیستند و تعین خاصی دارند.

بنابراین فلسفه مضاف در اینجا بخشی از متافیزیک و فلسفه اولی است که هر علم جزئی خواسته یا ناخواسته، دانسته یا ندانسته، استتکاف کند یا بپذیرد واقعاً به آن نیازمند است. حتی اگر یک فلسفه منفی باشد - به این معنا که با یک نگاه ماتریالیستی داوری کند و نسبت به وجود از آن جهت که وجود است موضع گیری و آن را نفی کند - باز هم این مسئله تأثیرگذار است. نقد تفکر ماتریالیستی از دیدگاه یک فیلسوف با دیدگاه یک فیزیکدان فرق می کند. هر یک از مبانی فلسفی قول به اصالت وجود و تباین وجودات، قول به اصالت ماهیات، قول به تشکیک در وجود، قول به وحدت شخصی وجود در علوم جزئی و روش مربوط به آنها تأثیری ایجاد می کند.

نکته دیگر این است که هر چیزی که با آن مواجه هستیم مثلاً ظرفی که در دست من است از آن جهت که ظرف است احکامی دارد و از آن جهت که حصّه ای از وجود را دارد محکوم به احکام موجود است. موجود از آن جهت که موجود است هرگز به ادراک حسّی در نمی آید چه رسد که بتوان از آن سخن گفت. این سخن بدان معناست که مفهوم وجود را از محسوسات و حتی از ماهیات - که غیرمحسوس هستند - نمی گیریم. ما حکم می کنیم که «بدن انسان موجود است». بدن انسان موضوع علم طب است. داوری درباره اینکه بدن انسان موجود است یا موجود نیست - موهوم است - یقیناً بر عهده علوم حسّی و تجربی نیست، اما هیچ علم تجربی ای بی نیاز از آن نیست. میان علوم تجربی و فلسفه نوعی تعامل و تعاطی برقرار است. علامه طباطبایی این مطلب را در فصل اول اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده اند.

گاهی می توان برخی از مقدمات مباحث فلسفی در مورد یک موضوع را از خود علم جزئی به دست آورد. البته مباحث ثانوی و بعدی ممکن است این گونه به دست آیند ولی مسائل اصلی و کلان فلسفه وام دار هیچ علمی از علوم جزئی نیست. افلاک هیئت بطلمیوسی که حیوی بحث می کند به دنبال آن است که یک نتیجه فلسفی بگیرد و تعداد عقول و نفوس را بیان کند. سنخ بحث وجودی آن با سنخ بحث حیوی و ریاضی کاملاً فرق دارد و نمی تواند نوع گزاره را از سنخ حیوی بیان کند. همان طور که مفهوم وجود را عقلی می گیرد ابزار شناخت و تأمل او هم عقل است.

کار فیلسوف جست و جوی این است که این مفاهیم را از کجا گرفته. ابتدا که قائل به اصالت ماهیت می شود تصوّر می کند که آن را از ماهیات گرفته است. سپس می گوید از وجود امور محسوس گرفته است. بعد می گوید این وجودهای محدود و مقید هم این مفهوم را به من نمی دهند و من این مفهوم را از حقّ سبحانه و تعالی گرفته ام. سپس فیلسوف در این مورد بحث می کند که وجود این غلط چگونه به وجود آمده است. این تصرّفات و اعتباراتی که بر این عالم تحمیل کردیم جزء مسائل و بحث های فلسفی هستند.

منظورم این است که اگر علامه در مواردی بیان کرده است که فلسفه برخی مسائل خود را از علوم جزئی می گیرد، به این مطلب هم تصریح کرده که داوری صورت گرفته در این باب شکل فلسفی می گیرد و به یک باره نوع بحث از سطح بحث علم جزئی و روش های مربوط به آن خارج می شود.

علامه طباطبایی به این تعبیر از فلسفه مضاف به عنوان بخشی از متافیزیک پرداخته و گاهی بحث اعتباریات را در این قسمت مطرح کرده است.

## معنای سوم: فلسفه به معنای یک علم جزئی و درجه دوم

در چارچوب اندیشه علامه طباطبایی تعبیر دیگری نیز می توان از فلسفه مضاف به دست داد و آن این است که گاهی فلسفه مضاف به معنای علم درجه دوم به کار برده می شود. اینکه با توجه به تعریف کنتی از فلسفه و علم آیا فلسفه مضاف علم درجه اول است یا درجه دوم دقت خاصی را می طلبد و اکنون وارد آن بحث نمی شویم. اما با توجه به تعریفی که علامه طباطبایی از فلسفه و علم دارد فلسفه مضاف به معنای علم درجه دوم نیز می توان داشت. به این معنا که مجموعه دانشی که به عنوان یک علم جزئی در خارج تعین پیدا کرده است یا کدام مبانی متافیزیکی نسبت دارد و این نسبت ها از چه نوع است؟

دانشمندی نظیر فارابی ابتدا مبادی ما بعد الطبیعه سیاست مدنیه و حصّه مربوط به آن را ذکر می کند و بعد وارد سیاست مدنیه می شود. اما در مواردی هم بیرون می ایستد و می گوید هر حوزه موضوع آن متن واقع نیست بلکه علم به واقع است و در مورد علم به واقع صحبت می کند که با سایر علوم و اکنون وارد آن بحث نمی شویم. اما با توجه به تعریفی که علامه این معرفت به یک حوزه معرفتی و علمی می پردازد و جزء متافیزیک نیست. چنین علمی می تواند وجود داشته باشد و به معنای عام فلسفه است. این علم به یک علم است و ارتباطاتی که آن علم با دیگر حوزه های معرفتی بلکه با بسترهای تاریخی و اجتماعی خود دارد.

امروز فلسفه های مضاف گاهی به این معنا (علم درجه دوم) هم به کار برده می شود. اینکه در تعاریف کنتی علم و فلسفه این معنا چگونه تعین می یابد مورد بحث من نیست. اما در تعریف علامه طباطبایی از علم و فلسفه این معنا می تواند به عنوان یک علم جزئی حضور داشته باشد و در تاریخ اندیشه جهان اسلام سابقه دارد. رئوس ثنائیه هر علم که نوعاً در ابتدای آن علم مطرح می شد از این سنخ بود.

آنچه که فارابی در ابتدای سیاست مدنیه مطرح می کند رئوس ثنائیه نیست بلکه یک علم درجه اول و حصّه ای از متافیزیک است، اما قبل از آن از هدف و غرض علم، واضح و کاشف آن، مبادی متافیزیکی و فلسفه ای که واضح آن علم از آنها بهره برده سخن گفته می شود. در اینجا بحث بر سر این نیست که کدام فلسفه و کدام علم درست است یا غلط، بلکه علم دیگری است که موضوع آن نه درون خود آن علم و نه جزء مبادی آن علم است. ممکن است مبادی یک علم و حتی خود آن علم غلط باشد اما علم به آن علم که می گوید این حوزه نظری با آن مبادی ربط دارد درست باشد.

چنین علمی علم درجه دوم است اما علم آلی نیست. در گذشته آنچه مطرح می شد علم الی و علم اصالی بود و تعبیر علم درجه اول و علم درجه دوم چندان کاربرد نداشت اما در مواردی مصادیق آن وجود داشت. این علم در ذیل فلسفه به معنای عام قرار می گیرد و امکان بسط آن وجود دارد. آنچه که از این بسط حاصل می شود فلسفه علم ریاضی است نه فلسفه ریاضی، فلسفه علم اجتماعی است نه فلسفه اجتماعی.

بنابراین فلسفه مضاف نسبت به هر علم سه وضعیتی می تواند داشته باشد: ۱- فلسفه اجتماعی که فلسفه به معنای عام و علم اجتماعی باشد. ۲- فلسفه اجتماعی فلسفه به معنای خاص که علم درجه اول و حصه ای از متافیزیک است که علوم اجتماعی از آن کمک می گیرد. ۳- فلسفه علم اجتماعی که علم درجه دوم است و در ذیل متافیزیک قرار نمی گیرد بلکه یکی از علوم جزئی است.

دبیر علمی: متشکر خلی خوب و جامع بود و بسیاری از پرسش های مطرح در جامعه علمی، پاسخ خود را دریافت کرد. از جناب استاد کیشمشکی خواهش می کنم در محور دوم منطق تأسیس فلسفه های مضاف را توضیح بفرمایند.

## منطق تأسیس فلسفه های مضاف بر مبنای تمایز وجود و ماهیت در موجودات مقید

استاد کیشمشکی: تمایز وجود و ماهیت در موجودات مقیده را مطرح می کنم که به بحث ما کمک می کند. همان طور که گفتیم فلسفه های مضاف تعقل وجود مقید و متعین هستند. در ادبیات فلسفی ما این تعینات حدود وجود را مشخص می کنند و ما به آنها ماهیت می گویم. بنابراین وجودات مقیده یک حیث وجودی دارند و یک حیث ماهوی. به نظر من تمایز میان این دو حیث، سرنخ تمییز فلسفه از علم در این حوزه است.

در ابتدای آثار فلسفی که موضوع فلسفه بیان می شود معمولاً این مشکل را نیز مطرح می کنند که اگر فلسفه دانش وجود است و هم وجود مطلق و هم وجود مقید را در بر می گیرد گویا همه علوم را شامل می شود، پس نقش و کارکرد علوم دیگر چیست؟ اگر فلسفه را به معنای معرفت و علم را به معنای عام در نظر بگیریم هیچ اشکالی ندارد که فلسفه همه علوم را شامل شود. اما تمایز فلسفه به معنای خاص که در مقابل علم قرار می گیرد را چگونه می توان روشن کرد. فلسفه طبیعیات غیر از طبیعیات است، فلسفه فیزیک غیر از فیزیک، ریاضیات غیر از فلسفه ریاضیات است، فلسفه از دانش مضاف الیه خود چگونه متمایز می شود؟

به نظر من این تمایز از فرمایش علامه قابل اصطیاد است. مباحثی که از حیث ماهوی مطرح می شوند علمی هستند وقتی در مورد دایره و مثلث و روابط میان آنها صحبت می کنیم و می گویم هر دایره درون یک مثلث محاط می شود و یک مثلث به آن دایره محیط می شود، اینجا مباحثی است که ریاضیدان به آنها می پردازد نه فیلسوف ریاضی. این بحث به ماهیت مثلث و دایره اختصاص دارد و به همین دلیل حتی با فرض اینکه وجود را به این دو نسبت ندهیم باز هم چنین رابطه ای برقرار است.

از اینکه که غریبان این علوم را پذیرفته اند و در عین حال بسیاری از آنها ناواقع گرا شده اند همین تمایز است. آنها می بینند که می توانند ریاضیات، فیزیک و الهیات داشته باشند ولی واقعی نباشند. علت این امر آن است که رمز واقعیت یک رمز وجودی است ولی قوام آن دانش نه به وجود بلکه به مفاهیمی است که حدود الوجود هستند و ما آنها را ماهیات می نامیم.

از این تمایز می توان استفاده کرد و گفت کار فلسفه وجودکاوی است حتی در وجودات مقیده. فلسفه های مضاف نیز اگر به مضاف الیه خاصی می پردازند آن را از حیث وجود مورد تحلیل قرار می دهند. فلسفه علوم اجتماعی با علوم اجتماعی فرق دارد. علوم اجتماعی به پدیده های ماهوی می پردازد و تعینات مربوط به انسان و وجه اجتماعی او را لحاظ و آنها را تقییب می کند. در صورتی که فیلسوف علم الاجتماع به روابط کاری ندارد و حیث وجودی موضوع را مورد تحلیل قرار می دهد و در نهایت ممکن است بگوید هویت های اجتماعی واقعی و خارجی هستند یا آنها را موهوم و یا اعتباری بدانند. این موضع یک فیلسوف است.

وظایف نیز باید تفکیک شود. فیلسوف نمی تواند روابط بین الماهیات را توسعه دهد. اگر کسی مثل علامه فلسفه علوم اجتماعی را پایه ریزی می کند - و این کار را به خوبی هم انجام داده است - نقش اعتباریات را در حوزه علوم اجتماعی نظیر اقتصاد، جامعه شناسی، تاریخ، سیاست و ... بسط می دهد و دانش فلسفی ما را توسعه می دهد، به این معنا نیست که ما از علم سیاست بی نیاز می شویم. فلسفه سیاسی هرگز جای علم سیاست را نمی گیرد؛ زیرا علم سیاست کاوش در ماهیات است و روش خود را دارد و فلسفه سیاسی کاوش در حیث وجود است.

این تمایز تفاوت قلمرو این دو را روشن و در عین حال به روابط آنها هم اشاره می کند. با توجه به تحقیقاتی که ملاصدرا و پیروان ایشان انجام دادند ماهیت وجود به هم گره خورده اند و تفکیک میان این دو یک تفکیک عقلی-تحلیلی است. در خارج چیزی به عنوان ترکیب وجود و ماهیت نداریم و دوگانگی آنها یک ولیده عقلی است. در عقل ما است که وجود خارجی به دو جزء وجود و ماهیت تبدیل می شود که به آنها اجزاء تحلیلی می گویم.

درست است که ما فلسفه و علم را از هم جدا کردیم ولی در عمل این دو باید با هم ترکیب شوند و اطلاعات فلسفی ما در مورد این موجودات با دانش علمی ما در یک واحد و کنار هم قرار گیرند. کار فلسفه مضاف این نیست که جای مضاف الیه بنشیند یا آن طور که گویید چیزی تحت عنوان مضاف نداشته باشیم و فقط مضاف الیه باشد. مثلاً چیزی تحت عنوان فلسفه شناخت نداشته باشیم و فقط علم شناخت یا شناخت علمی باشد. این دو باید با هم مزج شوند. اما این ترکیب یک ترکیب دقیق است.

برخی تصور می کنند که می توان از مباحث فلسفی به صورت تولیدی-استنتاجی به احکام ماهوی رسید. در فلسفه ما این فقط به عهده خداوند است. تنها اوست که به وجودات علم احاطی دارد و بر اساس همین علم تمامی لوازم ماهوی آنها را نیز درک می کند. اما علم بشر این گونه نیست و از آبشخورهای مختلفی شکل می گیرد. وقتی با جهان مواجه می شویم حس، عقل و شهود وجه متفاوتی از جهان را به ما نشان می دهند. در واقع ما از سه منبع تغذیه می شویم تا بفهمیم که بیرون چه خبر است. در صورتی که امر خارجی یکی بیشتر نیست و اگر این سه ادراک بخواهند در خارج با کنار هم جمع شوند حیثیات مختلف یک حقیقت هستند.

به نظرم عملکرد عقل را باید به منشور تشبیه کرد. تأثیر منشور بر رفتار نور شبیه عقل است. اگر یک منشور شیشه ای را در مسیر پرتو یک نور سفید قرار دهیم، وقتی نور از منشور می گذرد حداقل هفت رنگ را می توانیم ببینیم. منشور تجزیه طیفی می کند. ورودی منشور یک نور است اما خروجی آن حداقل هفت طیف است. عقل نیز چنین کاری می کند. عقل آینه وجود نیست بلکه منشور وجود است. ما وجود را در اختیار عقل قرار می دهیم و او آن را تجزیه و تحلیل می کند و از دل آن وجود واحد کثرت را به دست می آورد. بسیطی است که همه چیز در آن هست.

بنابراین تمایز وجود و ماهیت یک تمایز عقلی است نه عینی، و اگر دو دانش به ماهیت وجود می پردازند - که یکی فلسفه است و دیگری علم، یکی مضاف است و دیگری مضاف الیه - در نهایت باید با هم مزج شوند تا حقیقت عینی را به ما نشان دهند. این چیزی است که علامه طباطبایی در نهایت می پذیرد. به این ترتیب هم علم و هم فلسفه سر جای خود هستند و هم ضرورت فلسفه علم شکل می گیرد. هم علم اخلاق سر جای خود است و هم فلسفه اخلاق و هم ترکیب فلسفه اخلاق با اخلاق. در نهایت فلسفه اخلاق ما با معرفت علمی اخلاق ما باید در یک جا جمع شوند. نمی توان یک تلقی فلسفی از جهان داشته باشیم و دانش مربوط به موجودات این جهان را هم در پوشه دیگری بریزیم و این دو هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند.

چون جهان عینی واحد است و عقل آن را متکثر می کند و آن را از حیثیات مختلف شناسایی می کند در نهایت ما مجبوریم بین اینها تلفیقی ایجاد کنیم. این تلفیق باید از اصل سازگاری منطقی تبعیت کند و این منطق توجیه شکل گیری فلسفه های مضاف است.

دبیر علمی: در این صورت اگر فلسفه و علم هر دو مضاف باشند و مضاف الیه واحدی داشته باشند مثلاً فلسفه علم با جامعه شناسی علم، بین آنها چه نسبتی برقرار است؟

استاد کاشمشکی: از همان الگو تبعیت می کنند. جامعه شناسی علم به ماهیت علم می پردازد از آن جهت که ماهیت است. به همین دلیل است که جامعه شناسی علم کوهن در نهایت به ناواقع گرای منتهی می شود. جالب است که او ویژگی های ماهوی علم را به ما می دهد و می گوید اینها واقعی نیستند. از نظر ما هر دیسپلینی که نتواند مسئله واقعیت را حل کند علم است و دیسپلینی که بتواند مسئله واقعیت را حل کند فلسفه است. بنابراین جامعه شناسی علم نمی تواند مسئله واقع گرای و ناواقع گرای علم را حل کند. محتوای جامعه شناسی علم می تواند واقعی انگاشته شود یا غیرواقعی انگاشته شود.

به تعبیر دیگر می توان ماهیت را به معنای ما یُقال فی جواب ما هو در نظر گرفت که عاری از وجود است و می توان آن را ما به الشيءِ هو در نظر گرفت که عین وجود است. جامعه شناسی نسبت به این اعتبار خنثی است اما فلسفه خنثی نیست. شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم ذیل عبارتی از علامه می گوید کار اولی فلسفه این است که به ما بگوید کدام قسم از این تقسیم ثلاثی در موضوع ما تحقق دارد: ادراک حقیقی، ادراک وهمی یا ادراک اعتباری. اولین مسئله فلسفه این است که به ما معیار دهد تا بفهمیم موضوعی که در مورد آن می اندیشیم جزء ادراکات حقیقی است و وجود دارد، یا جزء ادراکات وهمی است و وجود و اثر عملی ندارد، یا جزء ادراکات اعتباری است که وجود ندارد ولی اثر عملی دارد.

غربیان به ناچار وارد مسائل فلسفی شدند زیرا واقعیت مسئله ای نیست که ما را رها کند. درست است که آنها از مزایای علم الماهیت خوب استفاده کردند و در حوزه طبیعیات و ریاضیات پیش رفتند - ما باید شاگردی آنان را بکنیم و از آنها بیاموزیم - ولی نتوانستند مسئله وجود را حل کنند. آنها نمی دانند که فیزیک نسبیت یا کوانتوم واقعیت جهان است یا برساخت<sup>۱۲۰</sup> ذهنی است. علانیت آنها غالباً تا این حد رسیده است که اینها را از حیث پراگماتیستیک معتبر می دانند.

در دهه های اخیر - بعد از کواين - فلسفه حاکم بر غرب نئوپراگماتیسم است. به اعتقاد آنها نمی توان تضمین کرد که ایده های مطرح در علوم واقعی هستند و حتی نمی توان گفت که آنها واقعی نیستند. در اینجا این پرسش مطرح می شود که ملاک ترجیح چیست؟ وقتی یک دانشمند حوزه فیزیک نظریه ای را بیان می کند یا چه معیاری آن را ترجیح دهیم؟ آنان در پاسخ به این پرسش یک معیار پراگماتیستیک ارائه می دهند.

اینکه عرض کردم میان علامه و آنها یک زمینه محاوره ایجاد می شود در همین جاست. به اعتقاد ما ماهیات به یک معنا اعتباری اند؛ اعتبار عملی نیستند ولی اعتبارات نظری هستند. علامه در نهایی می فرماید: العلم الحصولی اعتبار عقلی، حتی معتقد است که کاشفیت علم حصولی اعتباری و جعلی و ناشی از تکیه آن به علم حضوری است وگرنه کاشفیت ذاتی ندارد. علم حصولی از شگردهای ذهن ما است. مفهوم وجود را در اختیار ما قرار می دهد و ما فکر می کنیم با خود وجود طرف هستیم، یا مفهوم دایره را به ما می دهد و ما تصور می کنیم با دایره طرف هستیم.

بنابراین تمام ماهیات اعتباری هستند و به این ترتیب تمامی علوم هم - در مفهوم نظری شان - اعتباری هستند. فیلسوف بزرگی نظیر علامه این را به ما می گوید. فیلسوف راهنمای ما است، باید به ما بگوید که در چه جهانی زندگی می کنیم، چه چیز واقعی است و چه چیز غیرواقعی.

بنابراین تمامی علوم با ماهیات سر و کار دارند و جزء اصیل شیء خارجی وجود است نه ماهیت. ماهیت یک هویت عقلی است. می توان گفت که فلاسفه غرب به این مسئله پی بردند. حداقل فلاسفه پست مدرن تا این حدی فهمیدند که آنچه را در دوره مدرنیت پوزیتیو و واقعی می دانستند همه برساخته ذهن و جزء مجعولات و اعتباریات هستند و ارزش آنها صرفاً پراگماتیستیک است.

علامه در حوزه اعتباریات همین نظر را دارد و آنها را موهوماتی می داند که اثر کاربردی دارند. این مسئله ذهن ما را به روشن و دید فلسفی ما را به دین مان نزدیک تر می کند. علامه ذیل آیه شریفه (أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ)<sup>۱۲۱</sup> اشاره می کند که تمام زندگی دنیوی و علوم دنیوی همه موهوم هستند. کسانی که الهیات و معارف دینی را تحقیر می کنند متأثر از غرب فکر می کنند طبیعیات، ریاضیات، مهندسی، پزشکی و ... علم است. در حالی که اینها از تولد تا مرگ اعتباری اند چون جهانی که فعلاً ما در آن به سر می بریم یک جهان کاملاً اعتباری است. علامه این سخن را در رساله الانسان فی الدنيا می گوید. ایشان در این رساله شاخصه اصلی دنیا را اعتبار می داند. اعتبار یعنی ما هویات عقلی ای را شناسایی می کنیم که ما به ازا ندارند و جهان بالذات از آنها تشکیل نشده است ولی روایت عقلی ما از جهان است.

امثال کوهن این مطلب را به خوبی دریافتند. آنها فهمیدند که این امور برساخته اند و نهایت خاصیت شان این است که در زندگی دنیوی به کار می روند. وقتی علم اقتصاد می خوانید نباید تصور کنید که عقل تان به یک جهان عینی تبدیل می شود و کشفی صورت داده اید. علم اقتصاد یک علم اعتباری است و صرفاً مشکلات اقتصادی ما را حل می کند.

اخیراً شنیده ام که دانشگاه های غرب تنها در صورتی از پروژه های علمی و رساله های دکتری حمایت می کنند که اثر کاربردی داشته باشد. حتی در ریاضیات هم همین طور است؛ یعنی این طور نیست که یک ریاضیدان فقط به خاطر مسئله حل کردن حقوق دریافت کند. از نظر آنها این ریاضیات هیچ ثمری ندارد. ریاضیات در نهایت باید به محصول صنعتی، تکنولوژی و پول تبدیل شود. بزرگان ما نظیر غزالی و ابن عربی این علوم را دنیوی می دانستند. در عین حال که ما ناچار به استفاده از این علوم هستیم باید جایگاه آنها را بدانیم، و حکیم بزرگی مانند علامه این جایگاه را به ما نشان می دهد. او به ما می گوید که چه چیز واقعی و چه چیز غیرواقعی است، ماهیت کجاست و وجود کجا، جایگاه فلسفه کجاست و هر یک از علوم چه جایگاهی دارند. فلسفه و فلسفه مضاف یعنی همین و فیلسوف جانشین انبیا است.

## وجه نیاز به فلسفه مضاف در علوم اعتباری

دبیر علمی: طبق فرمایش اخیر شما آیا ما از فلسفه مضاف بی نیاز نمی شویم؟ اگر علوم را اعتباری بدانیم در واقع هیچ علمی به حقیقت جهان دست پیدا نمی کند و در این صورت به نظر می رسد که ما از فلسفه مضاف بی نیاز خواهیم بود.

استاد کاشمشکی: علامه این مطلب را در بحث فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار می دهد. علامه گزاره های اخلاقی را اعتباری می داند. حتی بزرگانی نظیر استاد مصباح که شاگرد ایشان است این نظریه را نقد و رد می کند. علامه الزامات و ضرورت های اخلاقی را از جنس ضرورت های اعتباری می داند.

در فلسفه سه قسم ضرورت حقیقی شناسایی شده است: ضرورت بالذات، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس. مرحوم حائری ضرورت اخلاقی را حقیقی و از نوع ضرورت بالغیر می داند و آقای مصباح از نوع ضرورت بالقیاس می داند. اما علامه ضرورت های اخلاقی را از این مقسم خارج می کند و معتقد است که اینها اعتباری و ناشی از همان شگردهای ذهنی ما است که جعل می کند.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود همین است که فرق این نظریه با قراردادگرایی یا نظریه های غربی که این ضرورت ها را عمل گرایانه تفسیر می کنند چیست؟ اینجاست که وجودشناسی موسع علامه به داد ما می رسد. ایشان یک وجودشناسی عام دارد که تمام بخش های آن با هم ارتباط دارند و از هم گسسته نیستند. یکی از مزایای فلسفه ما همبستگی وجود و واقعیت و مسئله تشکیک وجود است. در فلسفه ما یک حقیقت وجدانی به همه جا سرک می کشد و وجوه متعدد دارد. اعتباری یک تجلی از وجود است و حقیقی نیز تجلی دیگر.

علامه مثال می زند به اینکه ما می گوئیم نکاح حلال است و سفاح حرام است. این دو حکم اعتباری هستند. حرمت که دال بر امتناع و ضرورت عدم است در هر دو اعتباری است. بنابراین در اینجا کاشفیت از حقیقت وجود ندارد، صرفاً یک اعتبار و راهنمای رفتار است. اگر نکاح را حرام بدانیم آن را انجام نمی دهیم و اگر سفاح را حلال بدانیم آن را انجام می دهیم. پس حق و باطل چگونه ظاهر می شود؟

علامه تحلیلی از اعتباریات ارائه می دهد و می گوید اعتبار ما در نهایت از طریق اعمال مان وارد جهان واقع می شود. وقتی اعتبار به یک امر واقعی تبدیل شد آثار واقعی هم بر آن حمل می شود. مثلاً اگر مانند فروید به آزادی جنسی ملتزم شویم، این عقیده تا وقتی در ذهن ما است یک اعتبار است. ولی قرار بر این است که اعتباریات ما را به سمت انجام رفتار سوق دهد. در این صورت با جامعه ای مواجه خواهیم شد که در آن حد و مرز ارتباط جنسی بریده شده است. فرد بر اساس آزادی جنسی ارتباطاتی برقرار می کند و چارچوب خانواده فرو می ریزد. اثر عینی این رفتار فرزندان بی سرپرست، حرام زاده ها، خیانت، عدم اعتماد و ... است.

علامه می گوید اقتصاد اسلامی باشد یا غیراسلامی اعتباری است. اما وقتی وارد جهان خارج می شویم و می خواهیم رفتار اقتصادی بروز دهیم اقتصاد اسلامی بیع را حلال و ربا را حرام می داند ولی اقتصاد سرمایه داری می گوید ربا هم حلال است و بیع و ربا با هم فرقی ندارند. تفاوت آنجاست که در جهان خارج اختیار از دست انسان خارج و به الهیات وصل می شود. غربی ها به این مسئله پی نبردند و امثال وینگشتاین متأخر که در زمینه اعتباریات زیاد بحث کرده است فقط آثار اجتماعی را تعقیب می کند و می گوید اگر قرارداد اجتماعی را رعایت نکنیم در نهایت با واکنش اجتماعی رو به رو می شویم؛ مثلاً اگر دزدی کنیم به زندان می افتیم.

اعتبارات علامه در یک جهان بسیار بزرگ در حال وقوع است. فعل من جزئی از یک جهان در هم تنیده و پیچیده است و اثر جهانی خواهد داشت. جهان ما یک عالم مشکک به هم پیوسته است و هر فعلی که انجام می دهیم باید به آثار وجودی آن ملتزم شویم. اعتبارات شرعی الگوهای اعتباری اند که سازگاری رفتار ما با وجود را تضمین می کنند.

اگر بخواهیم وضعیّت اقوامی را که در گذشته گرفتار عذاب استیصال شدند از منظر علامه تحلیل کنیم باید بگوئیم آنها سراغ سیستم های اعتباری ای رفتند که با وجود سازگار نبوده است. قوم عاد، قوم ثمود و قوم نوح اقوامی بودند که جامعه شناسی، اقتصاد و سیاست شان به سمت دستگاه اعتباری ای پیش رفت که با ساختار وجود هماهنگ نبود. این دستگاه ها در نهایت محکوم به فنا هستند و ما از آن به بلا تعبیر می کنیم.

این جریان در گذشته بسیار محسوس و ملموس و معجزه وار بوده است اما امروز بسیار طبیعی و در دل ماجرا اتفاق می افتد. مثلاً آزادی جنسی باعث کاهش آمار ازدواج شده، کاهش ازدواج رشد جمعیت را منفی کرده و این به معنای انقراض جامعه است. این پیامد یک سیستم اعتباری است که باید به آن ملتزم شویم. اروپای غربی و اروپای شمالی درگیر تبعات این اعتبار هستند و جمعیت آنها رو به انقراض است بدون اینکه کشوری به آنها حمله کند. چین می تواند کانادا را فتح کند. چون چین پرجمعیت است و به کانادا مهاجرت کرده اند، در مقابل کانادایی ها تحت تأثیر تفکر غربی زاد و ولد چندانی ندارند. مطمئن باشید ۵۰-۱۰۰ سال آینده کانادا در دست چینی ها است، بدون اینکه نیاز به لشکرکشی باشد.

بنابراین طبق نظر علامه اعتبار هم بخشی از وجود است و از طریق اراده و رفتار فرد وارد نظام واحد می شود و بر پایه آن با فرد برخورد می شود. (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)<sup>[۱۳۶]</sup> این قانون وجود است. منابع دینی غالباً قوانین وجود را به ما می گویند. اگر بخواهیم یک دین شناسی و متن شناسی فلسفی ارائه دهیم نباید قرآن را به لسان ماهیات بخوانیم بلکه باید با لسان وجود بخوانیم. قرآن قوانین وجود نظیر بیع و نکاح را به ما می گوید. قرآن حکم اقتصادی نمی دهد بلکه اصول وجودی و فلسفی عالم وجود را بیان می کند. دستگاه اعتباری ما باید با این متن و این اصول سازگار باشد و نمی توانیم به هر دستگاه اعتباری روی آوریم.

اینجاست که تعامل صورت می گیرد و ضرورت فلسفه روشن می شود. اگر فلسفه نداشته باشیم همه دستگاه های اعتباری با هم برابرند. کثرت گرای<sup>[۱۳۷]</sup> که برای دامن گیر غرب شده است به خاطر این است که اصول پایه ندارد. آیت الله جوادی می گوید اگر یهود و نصاری به تورات و انجیل عمل کنند خداوند برکاتی از آسمان و زمین بر آنها نازل می کند. اما به فرموده قرآن (لَسْتُمْ عَلَىٰ نَفْسٍ)<sup>[۱۳۸]</sup> پای قرص ندارند و متشکّر هستند. فلسفه آنها به تکثر می انجامد چون فلسفه ماهیات است و ماهیات متار کثرت هستند.

فلسفه اسلامی ما را به اصالت و حقیقت می رساند و تکثر را از بین می برد. بر اساس این فلسفه مدلی حقیقی است که با این وجود سازگار باشد. جامعه ای که با اصول وجود که در منابع دینی، فلسفی و حکمی بیان شده است سازگار باشد پایدار و سعادتمند خواهد شد. جامعه ای که چنین نباشد سرنوشتی جز عذاب و خزی در دنیا و آخرت ندارد.

دبیر علمی: بسیار متشکر. جناب استاد پارسانیا! لطفاً در مورد نسبت دو معنایی که از فلسفه بیان فرمودید - فلسفه درجه یک و فلسفه درجه دو - و نسبتی که با جامعه شناسی علم یا تاریخ علم برقرار می کند توضیحی بفرمایید. همچنین بفرمایید تأسیس فلسفه مضاف کار چه کسی است؟ آیا فیلسوف آن را تأسیس می کند یا دانشمند؟

استاد پارسانیا: فلسفه مضاف گاهی ناظر به امور است و گاهی ناظر به علوم. وقتی ناظر به علوم است درجه دوم خواهد بود. در معنای کنتی، فلسفه مضاف به علوم علم نیست؛ البته علم درجه دوم هم می توانیم داشته باشیم. جامعه شناسی علم علم است، جامعه شناسی معرفت علم است اما معرفت به معنای knowledge که در مقابل science علم نیست. چون جامعه شناسی<sup>[۱۳۹]</sup> با روش آزمون پذیر بحث می کند. جامعه شناسی علم نیز چون با روش آزمون پذیر بحث می کند علم است اما فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی علم نیست چون فلسفه علم نیست.

در معنای کنتی اینجا تحلیل عقلی است که نسبت به علم واقع می شود، علم نیست بلکه نوعی عقلانیت است که درباره علم به کار می رود. این عقلانیت درباره علم هویت بخش است و برای ما تبیین می کند که آیا علوم اجتماعی محافظه کار است یا انقلابی، امر بر ساخته ای است که یک ساختار سیاسی-اقتصادی یا بخشی از نظام اجتماعی برای به اسارت درآوردن آن ایجاد کرده است. نوعی مباحث عقلانی در مورد این امور است که مطرح می شود و چون عقلانی و سوبجکتیو است اساساً زندگی در فضای سوژه اداره می شود.

بنابراین وقتی از فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه علم سخن می گوئیم از یک دانش درجه دوم و از سنخ فلسفه بحث می کنیم. اینجا از نوع امور ذهنی هستند نه science. برخی از این دانش های درجه دوم می توانند science باشند. هویت روشنگرانه و مستقل علم به معنای science در برابر ذهن که نوعی حرکت غیرکانتی، غیرقارّه ای و تحلیلی بود و حدود ۶ دهه مقاومت کرد فرو ریخت و به دامن فلسفه بازگشت. از این زاویه علم نیز یک هویت ذهنی و فرهنگی دارد و واقع نمایی خود را از دست داده است. به این ترتیب فاصله میان جامعه شناسی علم با فلسفه جامعه شناسی علم و فلسفه علم بسیار کم و اساساً یکی می شود. وقتی علم بر ساخته باشد برای شناخت آن باید به عواملی که آن را ایجاد کرده اند بپردازیم و با تحلیل پراگماتیستی آن را بشناسیم.

اما وقتی وارد چارچوب اصطلاحات فلسفی خودمان می شویم باید دقیقاً بدانیم که در کجا فلسفه به معنای عام به کار می رود که مطلق علم است، کجا به معنای متافیزیک به کار می رود. وقتی فلسفه مضاف به معنای علم باشد همه علوم جزئی فلسفه مضاف خواهند بود، وقتی به معنای متافیزیک به کار می بریم در واقع فلسفه به معنای خاص مضاف است. هیچ علم جزئی ای (فلسفه مضاف به معنای عام) از فلسفه مضاف به معنای متافیزیک خاص نیست.

در فلسفه علوم اجتماعی یا فلسفه علم که به معنای علم درجه دوم است غالباً فلسفه به معنای یک علم جزئی به کار برده می شود. وقتی در این زمینه کار می کنیم هیچ داوری فلسفی ای صورت نمی دهیم و مثلاً مبانی موجود جامعه شناسی را ارزیابی نمی کنیم. فقط در موضع دورتری نشسته ایم و مثلاً می گوئیم یکی از مبانی فلسفی مکتب شیگاکو پراگماتیسم است،

مبنای فلسفی شوئز و دیگران پراگماتیسم است، مبنای فلسفی قازه ای ها و فرانکفورتی ها مبنای فلسفی هگلی یا مارکسیستی دارند. از این موضع نه در مورد هگل داوری فلسفی می کنیم، نه در مورد اصل نظریه شان داوری جامعه شناختی می کنیم. این یک دانش جدید و جزئی است و از سنخ دانش های متافیزیکی نیست.

البته فلسفه های ناظر چون خودشان علوم جزئی هستند متافیزیک خاص خود را دارند. از آن زمان که فلسفه های مضاف باب و وارد ایران شد در فلسفه علوم ۴-۵ مدل نظریه وجود دارد و این تفاوت در نظریه ها ناشی از تفاوت در مبانی فلسفی آنها است. بنابراین فلسفه علوم اجتماعی را گاهی در معنای علم به کار می بریم و گاهی متافیزیک مربوط به آن مد نظر ما است. اگر قائل به صدق و کذب، تجرد علم و ... باشیم به عنوان یک علم درجه دوم در مورد چرایی پیدایش علوم اجتماعی یا فیزیک داوری خاصی خواهیم داشت و روابط و مناسبات را به گونه ای متفاوت از زمانی که به سپهری از حقیقت قائل هستیم در نظر می گیریم، و اگر همه اینها را به حوزه اوامر اجتماعی تقلیل دهیم تحلیل دیگری خواهیم داشت.

این طور نیست که اگر چیزی تحت عنوان روش شناسی یا فلسفه و روش شکل گرفت و به یک علم درجه دوم در مورد علوم مختلف تبدیل شد خودش یک علم نباشد. این خود یک علم جزئی است و چون چنین است مبنای متافیزیکی مربوط به خود را دارد و بر اساس آن مبنا متافیزیک مضاف به سوی این علم جزئی خواهد شد. به عبارت دیگر، می توان متافیزیک مربوط به مباحث فلسفه علوم اجتماعی داشت که آن حصه از مبانی فلسفی است که این رشته از آن استفاده می کند. فلسفه علوم اجتماعی به معنای فلسفه به معنای عام هم می توانیم داشته باشیم که همان علمی خواهد بود که در مورد علوم اجتماعی بحث می کند. البته در جهان اسلام میان فلسفه و علم چنین تقابلی وجود ندارد و تفاوت میان علوم مختلف یا علم کلی با علوم جزئی وجود دارد.

واقع امر این است که بازار مفاهیم بسیار آشفته است و در مقام سخن اگر بتوانیم آنها را تنقیح و دلایل به کار بردن با به کار نبردن آنها را بیان کنیم مفاهیم بهتر صورت می پذیرد.

دبیر علمی: بسیار متشکرم.

## پرسش و پاسخ

پرسش: اگر فلسفه های مضاف وجود دارند نسبت میان آنها چیست؟ آیا می توان آنها را در یک علم جمع کرد یا چند علم هستند و تأسیس آن کار فیلسوف است یا دانشمند؟

استاد گیاشمشکی: ابتدا این نکته را عرض کنم که فلسفه علم یا فلسفه مضاف در سنت ما یک فلسفه متعالی است. البته ترجیح می دهم بگویم یک حکمت متعالی است. متعالی به این معنا که فلسفه خود یک دانش مستقل است: فلسفه علم الوجود است و عقل بدون وابستگی به علم قادر است وجود را تجزیه و تحلیل و ساختار، حقیقت، اصالت و تشکیک، اقسام عام و خواص عمومی آن را شناسایی کند. بنابراین در سنت ما یک فرد می تواند حکیم و متافیزیکدان باشد بدون اینکه طبیعی دان یا ریاضیدان باشد. این معنای متعالی بودن است که یک معنای لمی و از بالا را بیان می کند. فرد می تواند به حقایق عقلی دست یابد و جهان عقلی را ببیند بدون اینکه به توابع طبیعیاتی یا ریاضیاتی آن آگاه باشد.

در صورتی که فلسفه مضاف در غرب ساختار استعلایی<sup>[۳۶]</sup> دارد. به دلایلی که گفته شد و به خاطر اتفاقاتی که بعد از آگوست کنت و انقلاب علمی-صنعتی در دوره جدید و به ویژه بعد از هیوم رخ داد. شاید هیوم مهم تر از کنت باشد؛ چون کنت یک نظریه خام ارائه داد ولی هیوم بنیان گذار آن چیزی است که امروز در حوزه فلسفه و علم می بینیم. او در صفحات پایانی یکی از آثار معروف خود توصیه می کند اگر کتابی به دست تان افتاد که در آن نه داده های تجربی وجود داشت و نه معادلات ریاضی، آن را در آتش بیندازید. گفته شده که کنایه او به الهیات است؛ چون کتاب های مابعدالطبیعه این طور هستند و در آنها نه ریاضیات دیده می شود و نه داده های تجربی. به همین دلیل هیوم را پدر این جریان می دانند و اخیراً هم بسیار مورد توجه و اعتنا قرار گرفته است.

کانت نیز مستقیماً تحت تأثیر هیوم است و هیوم مقصر اصلی داستان کانت است. کانت شاگرد ولف و لایب نیتز و یک فیلسوف از سنت عقل گرا و باورمند به متافیزیک بود. وقتی آثار هیوم به دست اش رسید مدتی از خانه خارج نمی شد و فقط آنها را می خواند. تعبیر او این است که هیوم من را از خواب جزم گرایی بیدار کرد. این بیان حاکی از تأثیرگذاری جدی هیوم است.

به این ترتیب در غرب اصالت روی حس و تجربه و به تبع آنها روی علم رفت. علمی که پایگاه آن حس و تجربه است. فلسفه اگر هم باشد - که گفتیم در دوره پوزیتیویستی، کواین و ... بر حذف آن تأکید می شد - یک دانش استعلایی است. استعلایی همان طور که کانت گفت به این معنا است که پیش شرط های امکان دانش تجربی و حسی را در اختیار ما قرار می دهد.

ایرادی که امروز به کانت گرفته می شود این است که روش اش خوب بود ولی ابزار خوبی را انتخاب نکرد. چون او فیزیک نیوتن را به عنوان مثل اعلا فیزیک پیش روی خود قرار داد و بعد به ما گفت که چه اصول فلسفی ای باید پشت فیزیک باشد تا شکل بگیرد و به مقولات فاهمه و صور استعلایی حس رسید. بنابراین استعلایی به معنای این است که اصالت با محتوای علم فیزیک است و تنها وظیفه فیلسوف این است که نیازهای فیزیک را برآورده کند.

این داستان به ارسطو بر می گردد. متافیزیک ارسطو دنباله فیزیک بود. وقتی آثار ارسطو جمع آوری شد مباحثی را در آن یافتند که در فیزیک مطرح نبود اما به نحوی مکمل آن بود. مثلاً فیزیکدان از علّیت جزئی استفاده می کند و اصل علّیت باید در جایی روشن شود. فقط برای اینکه مسئله علّیت در فیزیک حل و فصل شود باید جایی به طور مستقل در مورد آن بحث کرد و آن همان متافیزیک است. بنابراین سنت ارسطویی هم استعلایی است. چون او هم در وهله اول فیزیکدان و زیست شناس بود نه فیلسوف به معنایی که ما امروز می شناسیم. غربی های می گویند ارسطوی پوعلی سینا ارسطوی مسلمان شده است.

در دوره جدید و همزمان با فرگه، راسل و کارنپ که منطق ریاضی را به میان آوردند، ریاضیات اهمیت بیشتری یافت و مابعدالطبیعه طفیل ریاضیات شد.

اینها فلسفه استعلایی هستند. در این صورت با تکرر علوم طبیعتاً فلسفه های متکثری هم خواهیم داشت چون در این حوزه کار فیلسوف صرفاً این است که بگوید این سیستم به چه بنیان های مفهومی - نه واقعی - نیاز دارد. این مطلب را خودشان به صراحت بیان می کنند.

مایکل لاکس<sup>[۳۷]</sup> در کتاب درامدی بر فیزیک معاصر دو متافیزیک را از هم جدا می کند: متافیزیک وجود که در گذشته در غرب بوده و متافیزیک مفهوم که سنت جدید و بعد از کانت است. در این سنت به دنبال کلی عقلی عینی نیستیم فقط مجموعه ای از مفاهیم عام وجود دارند که در فیزیک مورد استفاده قرار می گیرند. متأخران این سنت حتی مفاهیم را هم بر نمی تابدند و از الفاظ و هویت های زبانی سخن می گویند ولی آنها را لابد می دانند و متوجه شده اند که فیزیک به آنها نیاز دارد. وقتی در فیزیک از گردش ماه به دور زمین تحت تأثیر نیروی جاذبه زمین سخن می گوئیم در واقع از علّیت می گوئیم.

وظیفه متافیزیسن همین است که مفاهیم عام در یک حوزه خاص چه مفاهیمی هستند و اصول حاکم بر آن حوزه خاص که اصول مفهومی-منطقی اند را پیدا کند. در واقع عقل و فلسفه به مقولات ثانیه منطقی کاهش پیدا می کند. متافیزیسن در نهایت یک ساختار منطقی ارائه می دهد. راسل، پوزیتیویست ها، کارنپ و دیگران همین روش را دنبال کرده اند. واقع گرایان ساختاری<sup>[۳۸]</sup> به دنبال ساختارهای ریاضی ای هستند که فیزیک به آنها نیاز دارد. فارق از اینکه این ساختار ریاضیاتی واقعی است یا نه فیزیک را وابسته به آن می دانند.

به این ترتیب به نظر می رسد که فیلسوف از مبادی و مبانی بحث می کند اما نه مبانی ای که تأسیسی هستند و علم باید آنها را رعایت کند، مانند کاری که علامه انجام می دهد. حکمت متعالیه در مورد وجود مبانی خاصی تأسیس می کند و می گوید علم برای اینکه علم باشد باید در این چارچوب قرار گیرد، طبیعیات اگر با این فلسفه سازگار نباشد غلط و محکوم به فنا است، هرچند در دوره ای اثرگذار باشد در درازمدت حذف می شود.

بنابراین متافیزیک ما یک متافیزیک متعالیه و تأسیسی است، تأثیر آن بر علم لمّی و از بالا است. در صورتی که فلسفه مضاف آنها یک فلسفه متأثر، منفعل و استعلایی است. ابتدا فیزیک خودش را تثبیت می کند و بعد فیلسوف باید برای آن نیازسنجی کند و این متافیزیک است. شاخص نیز پراگماتیسم است؛ به این معنا که آنچه باعث می شود یک مدل سیاسی را درست بدانیم نتایج کاربردی آن است. بعد برای آن بنیان های فلسفی ایجاد می کنیم. مثلاً می بینیم یک مدل اقتصادی به چه بنیان های انسان شناسانه، معرفت شناسانه، جهان شناسانه و منطقی نیاز دارد. این دقیقاً بر عکس آن چیزی است که در فلسفه ما اتفاق می افتد. در فلسفه ما ابتدا هستی شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی و ... طرح می شود و سپس مدلی طراحی می کنیم.

تفاوت مدل امام؛ با مدلی که در غرب در حوزه سیاسی وجود دارد در همین است. آنها ابتدا با توجّه به مقاصدی که دارند سیاست را پایه ریزی می کنند و سپس فلسفه متناسب با آن را ایجاد می کنند، در صورتی که ما یک فلسفه مشتمل بر هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی ارائه می دهیم و سپس علم سیاست و اقتصاد باید بر آن مبتنی باشد.

دبیر علمی: با توجّه به لمّی بودن فلسفه ما آیا ما یک فلسفه مضاف داریم یا باز هم فلسفه های مضاف وجود دارد؟

استاد گیاشمشکی: فلسفه های مضافی که یک وحدت فراساختاری دارند. چون فلسفه مطلق ما ابتدا فراساختار یا وجوه عام خود را تعریف می کند، سپس در حالت های خاص تخصیص می خورد. به عبارت دیگر، یک معرفت شناسی عام و یک معرفت شناسی خاص وجود دارد که در فیزیک مورد بحث قرار می گیرد. در علوم اجتماعی نیز وقتی نظریه اعتباریات را به کار می بریم در حال هستی شناسی و معرفت شناسی هستیم اما به هویت های خاص ارتباطات اجتماعی است. در ریاضیات نیز فلسفه ریاضی همین کار را انجام می دهد اما معطوف به هویت ریاضی است.

تشکیک نمونه خوبی برای این مطلب است: یک حقیقت است و مظاهر مختلف دارد. ولی در غرب اصالت با تکثر است.

دبیر علمی: بسیار متشکرم. در خدمت جناب استاد پارسانیا هستیم.

استاد پارسانیا: هر نظریه ای در علوم جزئی به لحاظ منطقی مبانی متافیزیکی ای دارد و روش شناس می تواند به عنوان علم درجه دوم می تواند به کشف آنها بپردازد. فیلسوف به معنای متافیزیسین - که در جهان مدرن وجود ندارد - در مورد درستی و نادرستی هر یک از آنها بحث می کند. هر فرهنگی می تواند دو نوع مواجهه داشته باشد:

گاهی از موضع عمل وارد می شود و با تکنولوژی به دنبال تصرف است و برای این تصرف تئوری می سازد. سپس در جهانی که آن را باور کرده است به کشف مبادی متافیزیکی آن می پردازد. اینجا از علم جزئی آغاز کرده ایم. امروزه عمدتاً این مسیر دنبال می شود. البته در نهایت به این حقیقت می رسند که مبادی نیز از فرهنگ اخذ شده و بر ساخته است.

اگر فرهنگی دغدغه حقیقت داشته باشد باید پرسش فلسفی خود را در موضع خودش پاسخ دهد و حقیقت نظریه ها از مبانی متافیزیکی تعیین می شود نه از کاربرد آنها. در فرهنگ اسلامی حقیقت جایگاه خود را دارد و فلسفه از موضع خودش در مورد علوم جزئی دآوری می کند و به طور مستقل سخن می گوید. در مورد درستی یا نادرستی علم دآوری می کند.

اگر فلسفه را خادم علوم بدانیم - خادم نه به معنای رفته گر بلکه به این معنا که علم اصل باشد و بخواهد کشف یا توجیه کند - اراده بر آگاهی، علم و حقیقت تقدّم پیدا می کند و در واقع جهان تصمیم خود را گرفته و فلسفه متناسب با خود را شکل می دهد. اما اگر فرهنگی دغدغه حقیقت داشته باشد همواره در مورد تمام آنچه که ساخته تفکر می کند و آن را زیر پرسش می برد. به این ترتیب نوع تعامل متافیزیک و فلسفه با علوم و تکنولوژی متفاوت خواهد بود.

دبیر علمی: بسیار متشکرم.

پرسش: نقش کلام و عرفان در این میان چیست؟ آیا آنها هم می توانند مضاف قرار بگیرند؟ نسبت آنها با فلسفه های مضاف چیست؟

استاد پارسانیا: در جهان اسلام میان عرفان و فلسفه تفاوت جدّی ای نمی بینم؛ هر دو دغدغه حقیقت دارند. البته فلسفه و عرفان نظری در اصطلاحات و مراحل بحث اختلافات جدّی دارند. بحث اصالت وجود، اصالت ماهیت، تشکیک در وجود یا تشکیک در مظاهر وجود، وحدت شخصی وجود و کثرت آن. همین مباحث است که تکلیف عرفان و فلسفه را مشخص می کند.

اما در مورد کلام، آنچه که به لحاظ تاریخی واقع شده با فلسفه هم افق است. غزالی منطق و برهان را می پذیرد و کلام یک کار بسیار نخبگانی شده است. اما در معنای فنی تر و آنچه که با تعریف فارابی در مقابل فلسفه قرار می گیرد. فیلسوفان نخبگان بشریت و متکلمان نخبگان درون یک ملت هستند. متکلم از مرزهای فرهنگ دفاع می کند. مشهورات و هسته های سخت درون یک فرهنگ را اخذ و با روش جدلی از فرهنگ دفاع می کند.

اگر مسیر علم و تکنولوژی در حاشیه اراده شکل گرفته باشد و مأخوذات آن از فرهنگ باشد، کلام مسلط خواهد بود و مبادی ای که از سنخ مبادی متافیزیک است با تصمیمات کلامی تعیین می شود. به این ترتیب که کلام در متن واقع و در فرهنگ اثر دارد، فرهنگ در جامعه علمی همانگی ایجاد می کند و هر علمی به دلیل اینکه بخشی مبادی خود را از فراسوی خود و از فرهنگ می گیرد از کلام که حامی فرهنگ است نیز متأثر خواهد بود. بنابراین کلام در آن چیزی که در خارج علم نامیده می شود عملاً اثرگذار است.

اما اگر دغدغه حقیقت باشد، فیلسوف باید خود را از شرایط موجود بالاتر بکشد و هسته های سختی را که کلام بر مدار آنها به جدل و دفاع می پردازد محل تفکر قرار دهد. فیلسوف به واسطه این کار از مرزهای ملّتی که کلام در آن مستقر است فراتر می رود و گفت و گوی میان بشریت را ممکن می سازد.

به عبارت دیگر اگر ما دغدغه حقیقت داشته باشیم و بخواهیم از متافیزیک به سوی علم پیش برویم، این فلسفه است که می تواند چنین امکانی را فراهم کند نه کلام. اما اگر به لحاظ تاریخی به متن واقعیت علم بیاوریم، کلام هر ملت و امتی در واقعیت علمی آنها نقش ایفا می کند و در بررسی عقیده دانش آن ملت به کلام خواهیم رسید.

چون علم مدرن علم فرهنگی و بومی ایران نیست این مطلب بر آن صدق نمی کند، اما علم مدرن با کلام مسیحی کاملاً آمیخته است. اگر فرصت بود در این مورد بحث می کردیم که چگونه نیقیه اول و دوم راه را هموار کردند و هگل آن را ادامه داد و در علم مدرن منجر به اصالت بخشیدن به کثرت و جایگزینی تشبیه مطلق با تنزیه آن شد.

دبیر علمی: بسیار متشکرم. از حضور گرم تان تشکر می کنم. با ختم صلوات جلسه را به پایان می بریم.

اللهم صلّ على محمّد و آل محمّد و عجل فرجه

[۱]. philosophy of science .

[۲]. «لَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ

[۳]. Epistemology .

[۴]. theological .

[۵]. Pareto .

[۶]. Peter Winch .

[۷]. حجر (۱۵) : ۲۲ .

[۸]. اخلاص (۱۱۲) : ۸ .

[۹]. intersubjective .

[۱۰]. the challenge of realism and antirealism .

[۱۱]. reality .

[۱۲]. Being and Some Philosophers .

[۱۳]. neo-thomist .

[۱۴]. theoretical entities .

[۱۵]. scientific realism .

[۱۶]. structural realism .

[۱۷]. direct perception .

[۱۸]. پسر شیخ عبدالکریم حائری بزرگ و نماینده آیت الله بروجردی در ایالات متحده. از حُسن اتّفاق هم فلسفه اسلامی را خوب خوانده و هم در ایالات متحده فلسفه تحلیلی و کانت را خوانده و متخصص کانت است. چند کتاب در مورد فلسفه کانت از منظر اسلامی نوشته است؛ از جمله کاوش‌های عقل نظری و کاوش‌های عقل عملی.

[۱۹]. اینها بزرگانی هستند که ما باید به آنها تاسی کنیم و هیبت غرب ما را نگیرد. محیطهای آکادمیک ما چون متأثر از تفکر غربی هستند ما را ترسو بار آورده‌اند، به گونه‌ای که ما می‌ترسیم اسم آنها را بیاوریم و آنها را نقد کنیم.

بوعلی سینا در کتاب سماع طبیعی (بخش طبیعیات شفا) به روش خود در شرح افکار ارسطو اشاره می‌کند و می‌گوید شارحان مسیحی ارسطو هر جا که مطلب ساده بوده قلم‌فرسایی کرده‌اند و هر جا که دشوار بوده است نادیده گرفته‌اند. منظورش این است که اینها بی‌هترند و فیلسوف به حساب نمی‌آیند. او می‌گوید من می‌خواهم خلاف این روش عمل کنم، آنجا که مطلب ساده است چیزی نمی‌گویم و آنجا که دشوار است بحث می‌کنم.

[۲۰]. theologian antirealism .

[۲۱]. functionalist .

[۲۲]. the problem of universals .

[۲۳]. conceptualist .

[۲۴]. noumenalist .

[۲۵]. Set theory .

[۲۶]. Willard Van Orman Quine .

[۲۷]. epistemology naturalized .

[۲۸]. Rudolf Carnap .

natualism . [۲۹]

construct . [۳۰]

[۳۱] . حنید (۵۷) : ، ۲۰

[۳۲] . زلزال (۹۹) : ، ۷-۸

pluralism . [۳۳]

[۳۴] . مائده (۵) : ، ۶۸

sociology . [۳۵]

.transcendental . [۳۶]

.Michael J. Loux . [۳۷]

structural realist . [۳۸]



## Reference

Afroogh, Saleh, and Yaser Pouresmail. *Darāmadī Bi Mitāfīzīk Muāsir (An introduction to Contemporary Metaphysics)*. Hakmat, 2015.

Foley, Richard, 1994, "Quine and Naturalized Epistemology", *Midwest Studies in Philosophy*, XIX: 243–260.

Leitgeb, Hannes and André Carus, "Rudolf Carnap", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/carnap/>>.